افتتاحية العدد

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه ومن تعبهم إلى يوم الدين

السادة القراء الكرام؛ السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته، وبعد؛

وتستمر شعلة مجلة الذاكرة مرافقة الباحثين لتضيء دربهم العلمي سواء كانوا أساتذة أو طلبة دكتوراه أو باحثين، وهي من خلالهم تسعى لأن تتبوأ مكانة مرموقة بين المجلات العلمية في نسيج مؤسسات التعليم العالي والبحث العلمي ومراكز البحث العلمي داخل الوطن الجزائر أو خارجه، كما أنها تسعى إلى الإسهام في عملية إنتاج المعرفة وتيسير تداولها بين المهتمين من الباحثين والمعنيين.

وقد جاء هذا العدد حافلا بالمقالات في مجالات معرفية تنوعت –علميا– بين اللغة، والأدب، والنقد، والتاريخ، والتعليمية، والغاية أن تروي كلَّ ظمإٍ معرفيٍّ وتلبِّيَّ حاجة الباحثين في اختصاصاتهم المختلفة، كما تنوعت على صعيد التجارب العلمية فكانت أقلامها من الجامعات الجزائرية، ومن المغرب والمشرق العربيين تمكينا للتجارب الوطنية والعربية من الالتقاء في فضاء واحدٍ جامعٍ كيْمَا تنصهر الأفكار الطامحة إلى الهدف الأسمى في البوتقة الواحدة؛ فتتكلم المعرفةُ العربيةُ صوتًا واحدا موحَّدا تصيخ له كل أسماع، وهي بذلك حقيقةٌ وجديرة.

وإننا إذ نهيب بكل الأساتذة والباحثين الذين شرفونا بثقتهم فاستأمنونا على أفكارهم وتجاربهم؛ نأمل أن يجد القارئ الكريم في هذا العدد ما يفيد عقله ويسعد ذوقه، وإننا لندعوا –صادقين- كل القراء الكرام أن لا يبخلوا على المجلة بملاحظاتهم واقتراحاتهم الجادَّة، كما نعِدُ السادة الباحثين بأن المجلة مفتوحة لهم وهي ترحب بكل مادة علمية تتماشى وخطّها العلمي، ولا تضيق بأي اقتراح يرمي إلى تحسين أدائها.

وفي الأخير فإن" الذاكرة" تقدِّم نفسها منبرا علميًّا يرابط على ثغْرٍ من ثغور الأمة مُمثَّلا في لسانها؛ بحمولته الثقافية والمعرفية والفكرية، وبهذا الاعتبار تخاطب القراء والكتبة، وإلى هذا المعيار وحده تحتكم إلى الضمير الجمعي للأمة وهي تستشعر رسالة المثقف وواجبه حيال لسانه وفكره، ثم هي تشهد الله والقارئ على ذلك.

والسلام عليكم .

ورقلة بتاريخ 01 يناير 2022

هيئة التحرير

من جهود عبد الرّحمان الحاج صالح في مسائل أصول النّحو.
(الفصاحة وعلاقتها بالإطارين الزّماني والمكاني أنموذجا)

Among the efforts of Abderahmane hadj salah in matters of grammar basics.
(eloquence and its relationship to the temporal and spatial as mode)

الدكتور: كمال مجيدي

جامعة العقيد أحمد دراية –أدرار– الجزائر

البريد الإلكتروني: kamelmajidi@yahoo.fr

تاريخ الاستلام: 2021/05/29 – تاريخ القبول: 2021/07/07 - تاريخ النشر: 2022/01/05

ملخص: يتناول البحث جهود علماء اللّغة القدماء في تحديد مدوّنتهم اللّغوية الّتي إستنبطوا منها قواعدهم وبنَوا أحكامهم، مبيّنا أهمّ المسائل الّتي شغلت تفكيرهم وكانت مركزيّة في أثناء تعاملهم مع كلام العرب شعره ونثره؛ مركّزا، في الوقت نفسه، على منهجهم في مقاربة هذه المسائل عامّة ومسألة الفصاحة وعلاقتها بالإطارين الزّمانيّ والمكانيّ خاصّة، عارضا هذه الجهود على آراء الباحثين المعاصرين، وموضّحا رأي الدّكتور عبد الرّحمان الحاجّ صالح؛ لأبيّن جهوده وموقفه من حقيقة الفصاحة ومعاييرها، وعلاقتها بالإطارين الزّمانيّ والمكانيّ الّذين حدّدهما علماء اللّغة القدماء.

كلمات مفتاحية: الجهود، مسائل، أصول النّحو، الزّمان، المكان، القدماء، المحدثون.

This research aims to deals with the efforts of the ancient linguists in defining their linguistic code, and explaining the most important issues that occupied their thinking and were central when they dealt with the words of the Arabs, his poetry and his prose, and Presenting these efforts on the opinions of contemporary researchers, explaining the opinion of Dr. Abderahmane hadj salah.

Keywords: Efforts, issues, grammar basics, temporal, spatial, ancients, contemporaries.

المؤلف المرسل: كمال مجيدي، **الإيميل:** kamelmajidi@yahoo.fr

1. مقدمة:

طرح علماء اللّغة القدماء، وهم يستنبطون قواعدهم ويبنون أحكامهم من كلام العرب، جملة من القضايا مست الشّعر والنّثر من حيث حدودهما الزّمنيّة والمكانيّة، والرّواية من حيث حقيقتها، ورواتها، وتعدّد رواياتها، والتّرجيح بينها، والرّواية الّتي يعتمدونها، وشعر مجهول القائل، وفصاحة الكلام وحدود هذه الفصاحة ومعاييرها. ومقياس الفصاحة الّذي اِعتمده العلماء هو الّذي دفعهم إلى تحديد هؤلاء الفصحاء في إطارين مكانيّ وزمانيّ محدّدين. فكيف حدّد علماء اللّغة هذين الإطارين؟ وما نتائج هذا التّحديد على الإستشهاد بصفة خاصة، واللّغة العربية بصفة عامة؟ وهل اِلتزم علماء اللّغة الّذين جاءوا بعد هؤلاء المتقدّمين بهذين المعيارين؟ ثمّ ما موقف المحدثين من هذه المسألة بصفة عامّة وموقف عبد الرّحمان الحاجّ صالح بصفة خاصّة، ما الجديد عند هذا الباحث، وما قيمته العلميّة، وما منهجه في تناول هذه المسألة، وما الأدلّة الّتي ساقها لدعم أنظاره؟

2. أصول النّحو وأدلّته:

أ- في الفكر اللّغوي العربي القديم:

إنّ الحديث في قضايا أصول النّحو العربيّ من حيث نشأته والتّنظير له وأدلّته وكيفية الإستشهاد بها مسألة تطول؛ ولهذا لا تجدني باسطا القول في هذه المسائل، وإنّما سأركّز على ما له علاقة بأصل البحث، محدّدا أدلّة أصول النّحو، ومركّزا على دليل السّماع أو النّقل؛ لإعتباره في أنظار علماء اللّغة أوّل دليل عوّلوا عليه في اِستنباط القواعد وبناء الأحكام، ومبيّنا، في الوقت نفسه، القضايا الّتي شغلت الفكر اللّغوي القديم في هذا الدّليل، وكانت محلّ دراسة عند المحدثين، ومنحت لي، في الوقت نفسه، مشروعيّة بحث المسألة في أنظار الدّكتور عبد الرّحمان الحاج صالح.

إنّ علم أصول النّحو العربيّ من حيث هو مبادئ وتطبيقات قديم قدم علم النّحو نفسه، يقول فاضل صالح السّامرّائي في كتابه (أبو البركات الأنباري ودراساته النّحويّة): « أصول النّحو من حيث هي مبادئ وتطبيقات قديمة قدم علم النّحو؛ لأنّ القبول والرّفض والتّرجيح والقياس وما إلى ذلك كلّه يرجع إلى أصول إن لم تكن مكتوبة فهي معلومة مقرّرة يرجع إليها النّحاة، فتقسيم النّحاة العرب إلى قبائل متباينة في الفصاحة، منها ما يقبل كلامه، ومنها ما يردّ، واِمتحان العربيّ لقبول كلامه أو رفضه، والقياس ومقدار النّصوص الّتي يخوّل القياس عليها، وتضعيف النّصوص وتشذيذها، كلّ ذلك من صميم علم أصول النّحو،

وكتاب سيبويه مليء بهذه الأصول» (فاضل صالح السّامرّائي: 2016م، ص: 154). وهذا الّذي قرّره الدّكتور فاضل السّامرّائي أثبتته الدّكتورة خديجة الحديثي في كتابها (الشّاهد وأصول النّحو في كتاب سيبويه)

ومن حيث التّنظير له فقد جاء متأخّرا؛ أي في القرن الرّابع الهجري مع ابن جني (ت392هـ) الّذي يعود له الفضل في وضع مصطلحات هذا العلم وأدواته، متأثّرا بعلم أصول الفقه (ابن جني: 2006م، ص: 111)، ثمّ جاء بعده الأنباري (ت577هـ) وأفرد علم أصول النّحو برسالتين، الأولى (الإغراب في جدل الإعراب)، والثّانية (لمع الأدلّة في أصول النّحو)، الأولى اِحتوت على اِثني عشر فصلا (الأنباري: 1971م، ص: 158) ، والثّانيّة على ثلاثين فصلا (الأنباري: 1971م، ص: 158) ، وتلاهما جلال الدّين السّيوطي (ت911هـ) وألّف كتابه (الاِقتراح في علم أصول النّحو) وبناه على سبعة كتب (السّيوطي: 2006م، ص: 172–175)، وتبعه يحيى بن محمّد أبي زكريا الشّاوي المغربي (ت1096هـ) وألّف كتابه (اِرتقاء السّيادة في علم أصول النّحو العربي)، مقتفيا التّقسيم نفسه الّذي آثره السّيوطي (يحيى بن محمّد أبو زكريا: 2010م، ص: 89).

ثمّ تناول، هؤلاء العلماء، في أنظارهم أدلّة أصول النّحو، وجعلها اِبن جني (ت392هـ) ثلاثة (السّيوطي: 2006م، ص: 21): السّماع والإجماع والقياس، وعدّها الأنباري ثلاثة (الأنباري: 1971م، ص:45): النّقل والقياس واِستصحاب الحال، وأمّا السّيوطي فجعلها أربعة (السّيوطي: 2006م، ص: 22): السّماع والإجماع والقياس واِستصحاب الحال، وتبعه يحيى بن محمّد أبي زكريا الشّاوي المغربي وجعلها أربعة (يحيى بن محمّد أبو زكريا: 2010م، ص: 65). إذاً السّماع والنّقل مصطلحان مترادفان، وآثر الأنباري مصطلح النّقل على مصطلح السّماع « ليلمّح إلى أنّ المصادر النّحويّة نوعان: مصادر منقولة، ومصادر معقولة، ولعلّه آثر أيضا مصطلح " النّقل "؛ لأنّ المسموع قد يشعر بأنّ ما نقله النّاقل قد سمعه من مصدره الأصلي دون فاصل أو فواصل، فالنّقل أعمّ بهذا المعنى وأشمل؛ إذ يشمل السّماع المباشر وغير المباشر» (محمود أحمد نحلة: 1987م، ص: 31).

ويضمّ السّماع أو النّقل القرآن الكريم وقراءاته، والحديث النّبوي الشّريف، وكلام العرب شعره ونثره، ووضع علماء اللّغة ضوابط وأحكاما للاِستشهاد بهذا الدّليل، واِتّفقوا حولها نظريّا، وخالفوا الكثير ممّا تقرّر في أصولهم النّظرية في أثناء تطبيقاتهم، وسيكون تركيزي على كلام العرب شعره ونثره؛ لعلاقته بأصل البحث، فما المقصود بكلام العرب؟ وما علاقته بالفصاحة؟ وما حقيقتها، وما معاييرها؟ ومن هم هؤلاء الفصحاء؟ وفي أيّ منطقة وزمن عاشوا؟ وعلى أي أساس تمّ تحديدهم؟ وما نتائج المعايير الزّمانية والمكانية على

الدّرس اللّغوي القديم في مجال الِاستشهاد؟ وما موقف المحدثين من هذه المعايير عامّة وموقف عبد الرّحمان الحاج صالح خاصّة؟

كلام العرب شعره ونثره هو أهمّ مصدر من مصادر الِاحتجاج، عمد إليه علماء اللّغة وعوّلوا عليه في اِستنباط قواعدهم وبناء الكثير من أحكامهم، وهو عندهم ما أثر عن العرب: « قبل بعثه (ρ) وزمنه وبعده (ρ) إلى زمن فسدت الألسنة بكثرة المولدين» (السّيوطي: 2006م، ص: 39)، ويحتج «بما يثبت من الفصحاء الموثوق بعربيتهم» (المصدر نفسه، ص: 47)، وعبارة (الفصحاء الموثوق بعربيتهم) هي الّتي كانت وراء تحديد الإطارين المكاني والزّماني لهؤلاء الفصحاء الموثوق بعربيتهم.

حينما أراد علماء اللّغة أن يجمعوا المادّة اللّغويّة، حدّدوا لها إطارين: مكانيّ وزمانيّ؛ لِاعتقادهم أنّ هؤلاء العرب الّذين يسكنون هذا الإطار المكانيّ والّذين عاشوا في هذه الفترة الزّمنيّة، سلموا من الِاختلاط بغيرهم، وبقيت لغتهم على صفائها بعيدة كلّ البعد عن أيّ فساد يؤثّر فيها، وهذه القبائل المحصورة في هذا المكان حدّدها الفارابي فقال: «والّذين عنهم نقلت اللّغة العربيّة، وبهم اُقتدي، وعنهم أخذ اللّسان العربيّ من بين قبائل العرب قيس وتميم وأسد. فإنّ هؤلاء الّذين عنهم أكثر ما أخذ ومعظمهم وعليهم اُتّكل في الغريب، وفي الإعراب وفي التّصريف، ثمّ هذيل وبعض كنانة وبعض الطّائيين، ولم يؤخذ عن حضريّ قط، ولا عن سكان البراري ممّن كان يسكن أطراف بلادهم الّتي تجاور سائر الأمم الّذين حولهم» (السّيوطي: 2004م، ص: 137).

والفرابي في نصّه هذا يحدّد ست قبائل اِعتمدها علماء اللّغة في تقعيد قواعدهم، ويشير في الوقت نفسه إلى أولئك الّذين لم يؤخذ عنهم شيء من اللّغة، ويذكر أسماءهم في بقية نصه، وهم: لخم، وجذام، وقضاعة، وغسان، وإياد، وتغلب، واليمن، وبكر، وعبد القيس، وازدعمان، وأهل اليمن، وبني حنيفة، وثقيف، وأهل الطّائف، وحاضرة الحجاز. (المصدر نفسه، ص: 173). والسّؤال الّذي نطرحه: لِمَ أخرج الفرابي حاضرة الحجاز الّتي تضمّ قريشا، والّتي قال فيها هو نفسه: «كانت قريش أجود العرب اِقتصادا للأفصح من الألفاظ، وأسهلها على اللّسان عند النّطق، وأحسنها مسموعاً، وأبينها إبانة عمّا في النفس»؟ (المصر نفسه، ص: 172، 173). وهناك قبائل أخرى ذكرها علماء اللّغة، يقول عمرو بن العلاء: «أفصح العرب عليا هوازن، وسفلى تميم» (المصدر نفسه، ص: 172)، ومن قبائل عليا هوازن «سعيد بن بكر، وجُشَم بن بكر ونَصرْ بن معاوية، وثقيف» (المصدر نفسه، ص: 172).

وجاء الإطار الزّمانيّ ممتدّا بقرن ونصف قبل الإسلام، وقرن ونصف بعد الإسلام؛ أي إلى زمن فسدت فيه الألسن بكثرةِ المولّدين، والأسئلة الّتي تطرح نفسها: في أيّ زمن بالضّبط كثر فيه المولّدون كثرة منعت اللّغويّين من الاِستشهاد بكلامهم؟ وهل هؤلاء اللّغويّون متّفقون بدقّة في مسألة تحديد مرحلة الحداثة؟ وأين حظّ قريش من هذه القبائل، ولِمَ لم يعوّل عليها علماء اللّغة في اِستنباط قواعدهم وبناء أحكامهم؟ وما قيمة شهادة السّيوطي بأنّ قريش كانت أجود العرب اِقتصادا للأفصح من الألفاظ؟. وما قيمة شهادة عمرو بن العلاء في حقّ عليا هوازن، وسفلى تميم بأنّها أفصح العرب؟

والّذي منحنا مشروعيّة التّساؤل هو تلك المفارقات الّتي نلمسها بين آراء علماء اللّغة القدماء في أثناء اِستشهادهم بكلام العرب، فهذا سيبويه نفسه أخذ عن ثلاث وأربعين قبيلة، منها تغلب الّتي جاورت اليونان، وثقيف الّتي خالطت تجّار اليمن، وجذام الّتي جاورت أقباط مصر، وعبد القيس الّتي خالطت الهند والفرس (فاطمة محمّد أمين العمري ومجدي حاج إبراهيم، ص: 5–7). وهذا الزّمخشري (ت538هـ) يستشهد من شعر الطّبقة الرّابعة الّتي أجمع علماء اللّغة على عدم الاِستشهاد بها، يقول في شعر أبي تمام: « وهو وإن كان محدثا لا يستشهد بشعره في اللّغة من علماء العربية، فأجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه» (الزّمخشري: 1987م، ص: 151). وتبعه في ذلك اِبن الحاجب (ت686هـ) واِستشهد في كتابه (شرح كافية اِبن الحاجب) بشعر شعراء الطّبقة الرّابعة، فالمتنبي يستشهد به في أحد عشر موضعا، وأبو نواس وأبو تمام في ثلاثة مواضع، وبشار بن برد في موضع واحد، (اِبن الحاجب: 1998م، ص: 99 وما بعدها)، والّذي جعل المتأخّرين أقرب إلى التّساهل في مسألة الاِستشهاد هو «بعدهم عن عصور المشافهة وأيام الفصاحة» (محمّد خير الحلواني، 1997م، ص: 62).

واِختلف علماء اللّغة في آخر من يحتج بكلامه، فأبو عبيدة يقول: « اُفتتح الشّعر باِمرئ القيس، وختم باِبن هرمة» (اِبن رشيق: 1964م، ص: 90). ويقول صاحب الخزانة: «ختم الشّعر بذي الرّمة، والرّجز برؤبة» (البغدادي: 1998م، ص: 12)، ويذكر السّيوطي أنّ الشّعر ختم : «بإبراهيم بن هرمة، وهو آخر الحجج» (السّيوطي: 2006م، ص: 42). وأمّا عن أوّل الشّعراء المحدثين فالسّيوطي يقول: «أوّل الشّعراء المحدثين بشار بن برد، وقد اِحتجّ سيبويه في كتابه ببعض شعره تقرّبا إليه؛ لأنّه كان هجاه لترك الاِحتجاج بشعره» (المصدر نفسه، ص: 42).

ب– في الفكر اللّغوي العربي الحديث:

عهدنا الباحثين المحدثين في أصول النّحو العربيّ وقضاياه أربعة أصناف، صنف جاء عمله مؤرّخا لهذا العلم من حيث مفهومه وعلاقته بعلم أصول الفقه ونشأته والتّنظير وأهمّ روّاده، وصنف جاءت كتاباتهم شارحة ومفصلة ومبسّطة أدلّة هذا العلم؛ والثّالث تناول دليلا واحدا من أدلّة أصول النّحو وبسط القول فيه، وأمّا الصّنف الرّابع فتناول بعض قضايا أدلّة أصول النّحو العربي ضمن حديثه عن هذا العلم. وهذا الأخير وقف عند قضيتي الزّمان والمكان، دارسا ومحلّلا ومناقشا.

ومن هؤلاء الباحثين تمام حسّان حيث يرى أنّ معيار الفصاحة الّذي على أساسه سوّى القدماء بين شعر اِمرئ القيس وشعر اِبن برهة لا يتناسب والبحث العلمي، فكيف يحدث هذا واللّغة الفصحى شهدت تطوّرا واضحا؟، يقول: «النّحاة اِستنبطوا قواعدهم من شعر اِمرئ القيس ومن بعده إلى اِبن هرمة في نهاية القرن الثّاني الهجري، ولم يفرّقوا بين شاعر وشاعر، ولا بين قرن سابق وآخر لاحق في فترة تمتدّ قرابة أربعة قرون، وممّا يرقى إلى مرتبة اليقين أنّ اللّغة الفصحى قد شهدت في هذه الحقبة تطوّرا في تراكيبها ومفرداتها ودلالاتها وأساليبها، يشهد على ذلك أنّ الّذين رووا اللّغة والّذين نظروا في ألفاظها وطرقها قد أشاروا إلى الغريب والمهجور الّذي بطل اِستعماله وإلى الدّخيل الّذي طرأ اِستعماله» (تمام حسّان: 1982م، ص: 108)، وذكر محمّد خير حلواني أنّ فكرة المكان الّتي سيطرت على عقول علماء اللّغة أوقعتهم في اِضطراب حينما تحدّثوا عن مرحلة الحداثة (محمّد خير حلواني: 1979م، ص: 61)، في حين اِعتبر حمزة بن قبلان المزيني وقف الإحتجاج عند فترة زمنيّة محدّدة نوعا من أنواع التّحيّز اللّغوي (حمزة بن قبلان المزيني: 2001، ص: 125). وذكر محمّد حسن عبد العزيز أنّ الأحكام الّتي أطلقها علماء اللّغة على بعض الشّعراء المحدثين كانت شخصية، ومن ثمّة فهي تجافي أصول المنهج العلمي (محمّد حسن عبد العزيز: 1993م، ص: 118). وعقد محمّد حسن حنبل في كتابه (الإحتجاج بالشّعر في اللّغة) بابا سماه "الأئمة الّذين اِحتجوا بشعر المولدين"، يبيّن فيه أنّ الأئمة اِستشهدوا بشعر بشار بن برد (ت168هـ)، ومطيع بن إياس (ت170هـ)، وخلف بن حبان الأحمر (ت180هـ). (محمّد حسن حنبل: (د.ت)، ص: 109).

3- الفصاحة وعلاقتها بالإطارين الزّماني والمكانيّ في التّفكير اللّساني عند عبد الرحمان الحاجّ صالح:

بعيدا عمّا تناوله الباحثون المعاصرون في قضيتي الزّمان والمكان، تأتي أبحاث عبد الرّحمان الحاجّ صالح؛ لتقارب المسألة في جوانبها التّاريخية والإجتماعية والثّقافية بتفكير رياضيّ مبرهن؛ لإكتشاف

المجهول، وإثبات المعلوم، ويقترح خطوات رآها كفيلة وضرورية لمن أراد مقاربة التّراث اللّغويّ، نحصرها في النّقاط الآتيّة: (عبد الرّحمان الحاجّ صالح: 2007م، ص: 9 وما بعدها).

أ- في رواية النّصوص: يقترح عبد الرّحمان الحاجّ صالح شروطا في مسألة رواية النّصوص، وهو ألّا يكتفي الباحث بما رواه المتأخّرون، وعليه أن يرجع إلى النّصّ الأصليّ؛ لأنّ النّصّ متوفّر، وفي حال غيابه يرجع الباحث إلى ما رواه صاحب النّصّ على تلاميذه مباشرة، وكلّ رواية تفرّد بها عالم تردّ ولا يعتدّ بها، وشرط قبول الرّواية مرتهن بورودها من مصادر متعدّدة، وتسقط ولا يعتدّ بها متى تفرّد بها صاحبها وخالفت باقي الرّوايات، ومتى يطعن معاصرو الرّاوي في أخلاقه أو يحطّ من قيمته العلميّة.

ب-في مصادرها: الإعتماد على المصادر الّتي أجمع العلماء على صحّتها قديما وحديثا، وتجنّب ما أمكن المصادر غير العلمية الّتي كثرت فيها الحكايات والمسامرات، وإختلط فيها العلمي بغيره.

ج-في مؤلّفي هذه المصادر: متى أجمع علماء العصر على مجون مؤلّف ما وميله إلى الأهواء، ردّت روايته، ولا يعتدّ بها.

د-في طريقة تحليلها: التّصفح الكامل للرّواية، وعدم الإكتفاء بأجزاء منها، وتحليل وإستنباط المعاني المقصودة من وراء ألفاظ النّصوص، والبحث فيما رواه العلماء القدامى في شرح المعاني، وتحديد المصطلحات؛ وهذا لتفادي الأحكام المسبقة مع ضرورة تمحيص النّظريات اللّسانية الغربية في أثناء مقاربتنا لهذه النّصوص حتّى لا نسقط هذه الآراء على النّصوص العربية.

وبعد أن تحدّث عن هذه المسائل الخاصّة برواية النّصوص، ومثّل لها بأمثلة واضحة، إنتقل إلى البحث عن حقيقة الفصاحة ومن هم هؤلاء الفصحاء وأين سكنوا وما المعايير الّتي على أساسها ميّز علماء اللّغة بين هؤلاء الفصحاء وغيرهم، وحقيقة العربية الّتي تكلّم بها هؤلاء وعلاقتها بما سمّاه بعضهم بأنها لغة مشتركة أدبية. ويرى أنّ مقاربة هذه الأسئلة يكون في ثلاث نقاط، هي (المرجع نفسه، ص: 28):

أ-مفهوم الفصاحة كمقياس هي في ذاتها.

ب-المقاييس المكانية الزّمانية للفصاحة.

ج-المقاييس الصّورية اللّسانية للفصاحة.

وسيكون تركيزي على النّقطتين الأولى والثّانية؛ لعلاقتها بأصل المقال، وحتّى تتّضح معالمهما سأتناولهما في النّقاط الآتية:

أ-في الإطار الزّماني للفصاحة:

ينطلق الباحث من قول صاحب (طبقات فحول الشّعراء): « العربية الّتي عناها محمّد بن علي، اللّسان الّذي نزل به القرآن، وما تكلّمت به العرب على عهد النّبي صلّى الله عليه وسلّم ، وتلك عربية غير كلامنا هذا» (المرجع نفسه، ص: 66) ، ويجعل هؤلاء الّذين ذكرهم اِبن سلّام الجمحي في نصّه المنطلق؛ أي المرجع، يقول: « فالفصاحة هي في الأصل الملكة اللّغوية الخاصّة بالّذين يفهمون وينطقون باللّغة الّتي نزل بها القرآن، وهم كمرجع زماني مكاني (= نقطة الصّفر) أولئك الّذين عاشوا في عهد النّبي صلّى الله عليه وسلّم. فكلّ من كان يوصف بالفصاحة ويؤخذ بلغته فمرجع فصاحته في الزّمان والمكان هو فصاحة هؤلاء العرب، وكلّ من سبقهم ممّن وصل إلينا منهم كلام رواه الفصحاء، وكلّ من جاء بعدهم من هؤلاء الفصحاء، ومقياس فصاحتهم ألّا تكون تغيّرت لغتهم السّليقية بالنّسبة للغة القرآن» (المرجع نفسه، ص: 66).

ينطلق الباحث في معالجة المسألة من تحديد مرجع الفصاحة ومقياسها، فالأوّل هو أولئك الّذين عاصروا الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، وكانوا ينطقون ويفهمون لغة القرآن الكريم، ومن سبقهم ومن جاء بعدهم، ومقياس هذه الفصاحة ألّا تتغيّر لغتهم بالنّسبة للغة القرآن الكريم.

ب-في الإطار المكاني للقبائل الفصيحة:

1-موقفه من نصّ الفارابي الّذي ساقه السّيوطي دليلا: رأى هذا النّصّ قصيرا، مقارنة مع النّصّ الأصلي الموجود في (كتاب الحروف)، والنّظر في هذا النّص الأصلي قاده إلى الاِنتباه إلى ثلاث حقائق هي: (عبد الرّحمان الحاجّ صالح: 2007م، ص: 6):

أ-الفصاحة ليست مقصورة في القرنين الأوّل والثّاني على أهل البدو: وهذه المسألة منافية لما قاله جاء في نصّ الفارابي: " ولم يؤخذ عن حضري قطّ"، يقول: «كانت رقعة الفصاحة العفوية في بداية القرن الثّاني يعيش الكثير من أهلها، كما سنراه في الحواضر، بل قد ولد وترعرع في الكوفة والموصل بعض من اُستشهد بكلامهم» (المرجع نفسه، ص: 69). وهذه الحقيقة أقرّها الباحث علي أبو المكارم، فالنّحاة أخذوا عن أهل الحضر كما أخذوا عن أهل البادية، وهؤلاء الحضر فئتان (علي أبو المكارم: 2006م، ص: 38، 39):

1-الفئة الأولى هم الأعراب البداة الّذين أقاموا بالحواضر، ومنهم من كان يفد مع قبائلهم إلى المدن الكبرى في العراق .

2-الفئة الثّانية يمثلها من يمكن أن نطلق عليهم لقب المثقفين، وهم الّذين درسوا اللّغة في المدن الكبرى دون أن يكون لهم اِتّصال مباشر بالبادية.

ب-لم تكن الفصاحة مقصورة على القدامى من العرب: يرى أنّ العلماء أخذوا اللّغة من معاصريهم، يقول: «ولم يكن المقياس التّمسّك بالقديم على الإطلاق، فالقديم أمر نسبي، فالعلماء الأوّلون كانوا يأخذون اللّغة من معاصريهم من فصحاء العرب، ويمتنعون من ذلك بالنّسبة إلى من هو أقدم ممّن تغيّرت لغته كبعض من ذكرهم التّاريخ» (عبد الرحمان الحاجّ صالح: 2007م، ص: 70). ويردّ قول الأصمعي: " جلست إلى أبي عمرو عشر حجج ما سمعت يحتجّ ببيت إسلامي "، مثبتا أنّ أبا عمرو نفسه روى واستشهد بأبيات لشعراء إسلاميّين (المرجع نفسه، ص: 70).

ج-لم تكن الفصاحة مقصورة على العرب الأقحاح: يدفع هذه الشّبهة الّتي اِنتشرت بين الباحثين المعاصرين بذكر أسماء شعراء ليسوا من أصل عربيّ اِستشهد بهم علماء اللّغة، يقول: « ويكفي لدفع ذلك والرّد عليه أن نذكر أسماء الّذين كانوا من أصل غير عربيّ، واِستشهد بشعرهم كلّ اللّغويّين لا لشيء إلّا لأنّهم اِكتسبوا الفصاحة بالعربية في صباهم، فلم تكن لغة غيرها (...) نذكر منهم المنتجع بن نبهان، وهو سندي الأصل سبي صغيرا وكبر في وسط فصيح من بني تميم» (المرجع نفسه، ص: 71).

ثمّ ينتقل إلى البحث في رقعة تطوّر الفصاحة، ويقسّمها إلى أربع فترات (المرجع نفسه، ص: 76):

أ-الفترة الأولى، العصر الجاهلي المعروف.

ب-عصر المخضرمين وظهور الإسلام.

ج-عصر الإسلاميّين وما بين الدّولتين.

د-ما بعد ذلك إلى اِختفاء الفصاحة السّليقيّة.

ثمّ يحدّد لكلّ فترة قبائلها، ويذكر أسماءهم، ومنازلهم وشعراءهم وما نسب إليهم من شعر، والهدف من وراء ذلك هو البحث عن الدّليل المادي؛ لمناقشة بعض المسائل الّتي بات مسلّما بها في الفكر اللّغوي القديم والحديث، ويقوده البحث إلى النّتاج الآتيّة (المرجع نفسه، ص: 77-134):

أ-الشّعر الّذي وصل إلينا من الفترة الأولى يغطّي شبه الجزيرة العربية بأكملها تقريبا، وعدد شعراء هذه القبائل يختلف من قبيلة إلى أخرى، ولا تجد قبيلة لا شاعر لها، وأنّ اللّغويّين أخذوا بلغة هؤلاء الّتي رواها فصحاء، وهذا خلافا لما اِدّعاه الفارابي.

ب-العربيّة الّتي نزل بها القرآن الكريم، كانت تغطّي شبه الجزيرة العربية عدا أطرافها الّتي سكنها غير العرب.

ج-وصلنا من الفترة الثّانية كمّ هائل من الشّعر، وهذا لكثرة شعراء هذه الفترة. ولم يكن الشّعر وحده حاضرا في مدوّنة اللّغويّين، بل كان النّثر هو الآخر حاضرا بشكل ملفت في اِستنباط القواعد وتدوينها، وكتب سيبويه والفرّاء والأخفش وأبي عبيدة وابن السّكيت مملوءة بالحجج النّثرية، ورقعة الفصاحة بدأت تتقلّص شيئا فشيئا في القرى والمدن؛ لاِختلاط العرب بالعجم.

د-ردّ ما راج بين الباحثين عن الفترة الثّالثة من أنّ فشو اللّحن كان في أوّل الأمر مع سكّان المدن، ودفع هذه الشّبهة باِستشهاد اللّغويّين بكلام العرب أيّا كان محلّ إقامته، فاِستشهدوا بشعراء من مكّة والمدينة والعراق.

هـ-في الفترة الرّابعة خرجت الفصاحة السّليقية من الحضر في أواخر القرن الثّاني، وبقيت في البوادي إلى القرن الثّالث؛ ولهذا أخذ علماء اللّغة لغتهم ممّن كانوا أعرابا، ولم يستشر اللّحن بينهم. ولم يمنع هذا من وجود أعراب بقوا على فصاحتهم؛ وهذا لعزلتهم عن باقي القبائل، ويدعّم الباحث دليله بشهادتين للغويين هما: أبو منصور الأزهري (ت370هـ)، وأبو نصر إسماعيل بن حمّاد الجوهري (ت398هـ)، وقولا للحسن بن أحمد الهمذاني (ت334هـ) من أنّ جهات من شبه الجزيرة بقي سكّانها، في تخاطبهم اليومي، على فصاحتهم السّليقية؛ ويرى الباحث أنّ مسلك اِبن جني في تحرياته اللّغوية خلال أواسط القرن الرّابع لدليل على بقاء هذه الفصاحة السّليقية في بعض البوادي خلال هذه الفترة الزّمانية، واِنتهت مع نهاية القران الرّابع بشهادة اِبن جني نفسه.

والنّتائج الّتي نصل إليها في هذا المقال نحصرها في النّقاط الآتية:

1-لازالت أنظار الرّجل ومباحثه اللّسانية بحاجة ماسّة إلى إعادة قراءتها، ودفع باحثينا إلى مقاربتها.

2-له تفكير رياضي في أثناء تناوله المسائل، سعيا منه لإكتشاف المجهول، وإثبات المعلوم. ويؤمن بالدّليل ويبحث عنه متى وجده تمسّك به. ويضع شروطا علمية لمقاربة التّراث اللّغوي.

3-يعوّل كثيرا على النّصوص الأصلية الّتي قالها أصحابها أنفسهم، أو رواها من تتلمذ عليهم، ولا يلتف في كثير من الأحيان إلى أقوال المتأخّرين في مقابل وجود النّصوص الأصلية.

4-مرجع الفصاحة، عنده، هو أولئك الّذين عاصروا الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، وكانوا ينطقون ويفهمون لغة القرآن الكريم، ومن سبقهم ومن جاء بعدهم، ومقياسها ألّا تتغيّر لغتهم بالنّسبة للغة القرآن الكريم.

5-الفصاحة ليست مقصورة على أهل البدو، كما اِدّعى الفارابي، ولا على العرب القدامى، ولا على العرب الأقحاح.

6-الفصاحة السّليقية اِنتهت مع نهاية القرن الرّابع الهجري بشهادة اِبن جني نفسه.

قائمة المصادر والمراجع:

1- الأنباري، أبو البركات عبد الرّحمان كمال الدّين،(1391هـ-1971م)، الإغراب في جدل الإعراب، ولمع الأدلّة في أصول النّحو: أبو البركات، حقّقهما سعيد الأفغاني، دار الفكر، الطّبعة الثّانية، بيروت، ص، 158. (فهرس الموضوعات).

2- البغدادي، عبد القادر بن عمر، (141هـ-1998م) خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، تحقيق محمّد نبيل طريفي، الجزء الأوّل، دار الكتب العلميّة، الطّبعة الأولى، بيروت، ص: 12.

3- حسّان، تمام (الدّكتور)، (1982م) الأصول دراسة إبستيمولوجية للفكر اللّغوي العربي، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، (د.ط)، القاهرة، ص، 104-111.

4- اِبن جني، أبو الفتح عثمان، (1427هـ-2006م) الخصائص، تحقيق محمّد علي النّجار، الجزء الأوّل، عالم الكتب، الطّبعة الأولى، بيروت، ص: 111-117-122-133-152-169.

5- اِبن الحاجب، (1419هـ-1998م) رضي الدّين الأستراباذي، شرح كافيّة اِبن الحاجب، تحقيق الدّكتور إميل بديع يعقوب، الجزء الخامس، دار الكتب العلميّة، الطّبعة الأولى، بيروت، ص: 99- 134 (الفهارس)

6- المزيني، حمزة بن قبلان: (ذو الحجّة 1421هـ-مارس 2001م)، "التّحيّز اللّغوي مظاهره وأسبابه ". مجلّة جذور، جدّة، النّادي الأدبي الثّقافي، العدد: 5/ 125.

7- اِبن رشيق، أبو علي الحسن، (1383هـ-1964م)، العمدة في محاسن الشّعر وآدابه، الجزء الأوّل، تحقيق محمّد محيي الدّين عبد الحميد، مكتبة السّعادة، الطّبعة الثّالثة، مصر، ص: 90.

8- يحيى بن محمّد، أبو زكريا الشّاوي المغربي الجزائريّ، (1431هـ-2010م)، اِرتقاء السّيادة في علم أصول النّحو العربيّ، تحقيق الدّكتور عبد الرّزّاق عبد الرّحمان السّعدي، دار سعد الدّين للطّباعة والنّشر، الطّبعة الثّانيّة، دمشق، ص، 89 وما بعدها (فهرس الموضوعات).

9- الزّمخشري، محمود بن عمر، (1407هـ-1987م)، الكشّاف عن غوامض التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل، الجزء الأوّل، دار الكتاب العربي، الطّبعة الثّالثة، بيروت، ص، 151.

10-السّيوطي، جلال الدّين، (1418هـ-2004م)، المزهر في علوم اللّغة وأنواعها، تحقيق أبو الفضل إبراهيم وآخرون، الجزء الأوّل، المكتبة العصريّة، الطّبعة الأولى، بيروت، ص، 172 وما بعدها.

11-السّيوطي، جلال الدّين، (1427هـ-2006م)، الاِقتراح في علم أصول النّحو، دار البيروني، الطّبعة الثّانيّة، دمشق، ص، 172 (فهرس الموضوعات)

12-الحاجّ صالح، عبد الرّحمان، (2012م)، السّماع اللّغوي العلمي عند العرب ومفهوم الفصاحة، موفم للنّشر، (د.ط)، الجزائر، ص، 9 وما بعدها.

13-أبو المكارم، علي، أصول التّفكير النّحوي، دار غريب للطّباعة والنّشر والتّوزيع، الطّبعة الأولى، القاهرة، 2006م، ص، 38، 39.

14-السّامرّائي، فاضل صالح، (2016م) أبو البركات بن الأنباري ودراساته النّحوية، دار ابن كثير، الطّبعة الأولى، دمشق، ص، 154.

15-العمري، فاطمة محمّد أمين ومجدي حاج إبراهيم: (2018م)، " مبادئ تأصيل السّماع في كتاب سيبويه "، ص، 5-7. https://journals.iium.edu.my

16-نحلة، محمّد أحمد، أصول النّحو العربي، (1407هـ-1987م)، دار العلوم العربيّة، الطّبعة الأولى، بيروت، ص: 31.

17-عبد العزيز، محمّد حسن، (1415هـ-1993م)، القياس في اللّغة العربية، دار الفكر العربي، الطّبعة الأولى، القاهرة، ص، 118.

18-الحلواني، محمّد خير، (1997م)، أصول النّحو العربي، جامعة تشرين، (د.ط)، اللّاذقية، ص، 61.

انتصار أبي نصر القرطبي لسيبويه على مخالفيه في كتابه - شرح عيون كتاب سيبويه - دراسة بعض المسائل " أنموذجاً "

The triumph of Abi Nasr Al -Qurtubi for Sibawayh on his Obgectors in his book , the explaination of eyes of Sibawayh ' s book – The study of some issues " pattern "

طالب الدّكتوراه : مصطفى ابراهيم ابراهيم

إشراف : الأستاذ الدكتور عصام الكوسى

كلية الآداب - قسم اللغة العربيّة - جامعة البعث - سوريا

البريد الإلكتروني: mibrahem@albaath-univ.edu.sy

تاريخ الاستلام: 2021/06/26 - تاريخ القبول: 2021/07/27 - تاريخ النشر : 2022/01/05

الملخص : تكمن أهميّة البحث في أنّه يسمدُّ مادته من نتاج عَالمَين من كبار علماء النّحو في عصرين مختلفين ، الأول هو إمام النّحويين سيبويه ، والآخر هو أبو نصر القرطبي الذي يعدُّ من أبرز العلماء الأندلسيين الذين شرحوا كتاب سيبويه ، ومن أبرز المدافعين عن آرائه ، حيث يسلط البحثُ الضوء على القيمة العلمية لسيبويه عند أبي نصر القرطبي من خلال دراسة أنموذجٍ من المسائل التي انتصر فيها أبو نصر القرطبي لسيبويه على خصومه من النّحويين في شرح أبي نصر الموسوم بـ " شرح عيون كتاب سيبويه " .

الكلمات المفتاحية: البحث ، الضوء ، القرطبي ، المسائل ، سيبويه ، شرح ، عيون .

The triumph of Abi Nasr Al -Qurtubi for Sibawayh on his Obgectors in his book , the explaination of eyes of Sibawayh ' s book – The study of some issues " pattern "

Summary The importance of the research exists in that it takes its subject from the production of two of the greatest Syntax scientists in two different ages . the first one is the gramaticals leader ' Sibawayh ' and the other is Abu Nasr Al- Qurtubi , who is considered one of the most prominent Andalusian scientists , Who explained Sibawayh' s book and he is the most prominent Advocates of his views . So This research high lights on the scientific value for Sibawayh at Abi Nasr Al- Qurtubi by the study of a pattern from the issues in which Abi Nasr Al- Qurtobi won for Sibawayh on his gramaticals rivals in an explaination for Abi Nasr which is called by " The explaination of eyes of Sibawayh' s book "

Key words : research – light – Al- Qurtubi – issues – Sibawayh – explaination – eyes

المؤلف المرسل: مصطفى ابراهيم ابراهيم، **الإيميل**:mibrahem@albaath-univ.edu.sy

1- المقدّمة :

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على المبعوث رحمةً للعالمين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين ، وبعد .

لقد حظي كتاب سيبويه باهتمامٍ كبيرٍ عند علماء النحو حتّى سمّوه قرآن النحو ، ومثلما حظي بإعجاب العلماء وثنائهم ، فقد أثار حفيظة علماء آخرين ، فأخذوا يتعقبون مسائل الكتاب ، فيعلّقون على بعضها بالموافقة حيناً ، وبالمخالفة حيناً آخر من أمثال الأخفش والجَرمي والمبردِ الّذي جمع تعليقات ممن سبقه بكتاب سمّاه " مسائل الغلط " ، ولقد أحدث كتاب المبرد حركة علمية واسعةً في صفوف النحويين ، فانتصر لسيبويه كثيرٌ من النحويين ، أمثال ابن ولاد بكتابه " الانتصار لسيبويه على المبردِ " ، وأبي نصر القرطبي الّذي ينتصر لسيبويه في معظم مسائل كتابه " شرح عيون كتاب سيبويه" ، وهو الذي يدرس البحث مسائل منه تُظهر مدى تأثر أبي نصر القرطبي بسيبويه ، وتأييده له في آرائه .

– هدف البحث :

يهدف البحث إلى بيان القيمة العلمية لسيبويه عند أبي نصر القرطبي من خلال الوقوف على أنموذج من المسائل التي انتصر فيها أبو نصر القرطبي لسيبويه على المعترضين عليه من النحويين ، أمثال المبرد والأخفش ، وغيرهما ، وبيان طريقة أبي نصر القرطبي في استدلالاته ، وأحقّيةِ انتصاره لسيبويه في المسائل المدروسة اعتمادا على رأي جمهور النحاة فيها .

– أقسام البحث :

ينقسم البحث إلى مقدمة ، وخمس مسائل ، وخاتمة :

المسألة الأولى : مسألةٌ في علامة إعراب " الواحد " إذا ثنيته .

المسألة الثانية : مسألة في باب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعولين .

المسألة الثالثة : مسألة في باب الترخيم .

المسألة الرابعة : مسألة في " لات " .

المسألة الخامسة : مسألة في باب ما يحذف في التحقير من بنات الثلاثة من الزيادات .

خاتمة : يُسجل فيها أبرز النتائج التي توصّل إليها البحث .

– المنهج المتبع في البحث :

سيعتمد الباحث على المنهج الوصفي التحليلي في هذه الدّراسة ، حيث سيقف على المسألة واصفاً إيّاها كما وردت عند أبي نصر القرطبي ، ثمّ يقوم بتحليلها وفق منهج يعتمده في كل المسائل التي يتناولها في البحث ، كما يأتي :

- وضع عنوان للمسألة ، وعرض هذه المسألة كما وردت عند أبي نصر القرطبي .
- مناقشة المسألة بما أورده النّحاة حولها في كتبهم .
- محاولة الترجيح بين انتصار أبي نصر القرطبي لرأي سيبويه ، وبين آراء مخالفيه .

- لمحة تعريفيّة موجزة عن العالمين " سيبويه - و أبي نصر القرطبي "

سيبويه :

هو أبو بِشر ، عمرو بنُ عثمان بن قنبر ، مولى بني الحارث بن كعب ، المعروف بسيبويه ، ت 180هـ ، أخذ النحوَ عن الخليل بن أحمد الفراهيدي ، وعن عيسى بن عمر الثقفي ، وعن يونس وغيرهم ، وأخذ اللغة عن أبي الخطاب الأخفش ، وعمل كتابه المنسوب إليه ، وقد طارت شهرة كتابه في الآفاق ، حيثُ قام بشرحه عدد من علماء النحو في المشرق والمغرب ، من أبرزهم في المشرق السيرافي ، والرّماني ، وفي المغرب الأعلم الشّنتَمري ، وأبو نصر القرطبي ، وابن خروف ، وغيرهم [1] ، وعنه قال الجاحظ : أردت الخروج إلى محمد بن عبد الملك ، ففكرتُ في شيء أهديه له فلم أجد شيئاً أشرف من " كتاب سيبويه " ، فقلت له أردتُ أنْ أهدي لك شيئاً ففكرتُ ، فإذا كلّ شيء عندك ، فلم أرَ أشرف من هذا الكتاب ، فقال : والله ما أهديتَ إليَّ شيئاً أحبُّ إليَّ منه [2] .

أبو نصر القرطبي :

هو أبو نصر ، هارون بن موسى بن صالح بن جندل القيسي الأديب النحوي القرطبي ، أصله من مجريط ، سمع من أبي علي القالي البغدادي ، ولازمه حتى وفاته ، ومن أبي عيسى الليثي ، وغيرهما ، وأخذ عنه أبو عمر الطّلمنكي ، وأبو عمر بن عبد البر وغيرهما ، صنّف تفسير عيون كتاب سيبويه ، ومات بقرطبة في سنة إحدى وأربعمائة [3]

2 : مسألةٌ في علامة إعراب " الواحد " إذا ثنيته

قال أبو نصر :

قوله : " اعلم أنّك إذا ثنيت الواحد لحقته زيادتان : الأولى منهما حرف المد واللين ، وهو حرف الإعراب " [4] . خالفه فيه قوم من النحويين في هذا الحرف ، فجعله بعضهم دليل الإعراب لا حرف إعراب ، وقال آخرون : هو إعراب ، وليس بحرف إعراب ثمّ كثر فيه القول ، والدليل على صحة قول سيبويه : أنّ الكلمة إنّما تعرب بعد تمام بنيتها ، ثمّ يقع الإعراب على الحرف الذي هو تمامها ومنتهاها .

تقول : رجل ورجال ، فيقع الإعراب في اللام الّذي هو تمام الاسم ، فإذا ثنيت فتمام بنية التثنية الألف في الرفع والياء في الجر والنصب ، والنون بعدهما لحقت حرف الإعراب عوضاً لمّا منع من الحركة والتنوين [5] .

2 – 1 – مناقشة المسألة :

يذكر أبو نصر في هذه المسألة أنّ سيبويه يرى أنّ حرف المد واللين في المثنى ، هو حرف الإعراب ، ثمّ يذكر أنّ قوماً من النحويين يخالفون سيبويه في ذلك ، وأبو نصر يوافق سيبويه فيما ذهب إليه ، ويقدم دليلاً على صحة قوله .

لا شك أنّ هذه المسألة هي من المسائل التي وقع فيها خلاف بين النحويين ، حيث ذكر ابن الأنباري فيها خمسة أقوال للنحاة هي :

الأول : قول الكوفيين حيث يذهبون إلى أنّ الألف ، والواو ، والياء في التثنية والجمع بمنزلة الفتحة ، والضّمة ، والكسرة في أنّها إعراب وإلى هذا ذهب قُطْرُبُ بنُ المستنير ، ويؤكد ابن الأنباري أنّ هذا ليس مذهب سيبويه .

الثّاني : قول البصريين الّذين يذهبون إلى أنّها حروف إعراب .

الثّالث : قول أبي الحسن الأخفش ، وأبي العباس المبرّد ، وأبي عثمان المازني الذين يذهبون إلى أنّها ليست إعراباً ولا حروف إعراب ولكنّها تدلُّ على الإعراب .

الرابع : قول الجَرْمي الّذي ذهب إلى أنّ انقلابها هو الإعراب .

الخامس : قول أبي إسحاق الزّجاج أنّ التّثنية والجمع مبنيان ، وهو خلاف الإجماع . [6]

أمّا المبرّد فقد أخذ في هذه المسألة برأي الأخفش بقوله : والقول الذي نختاره ، ونزعم أنّه لا يجوز غيره قول أبي الحسن الأخفش ، وذلك أنّه يزعمُ أنّ الألف إنْ كانت حرف إعراب فينبغي أنْ يكون فيها إعراب ، هو غيرُها كما كان في الدال مِن زيد ونحوها ، ولكنّها دليل على الإعراب ؛ لأنه لا يكون حرف إعراب ولا إعراب فيه ، ولا يكون إعراب إلّا في حرف [7] .

ولقد رفض الرضي قول أبي إسحاق الزّجاج الّذي عدّ المثنى ، والمجموع مبنيان لتضمنهما واو العطف كخمسة عشر بقوله : " وليس بشيء ؛ لأنّه لم يحذف المعطوف في خمسة عشر ، بل حذف حرف العطف ، فتضمنه المعطوف فبني ، أمّا في المثنى والمجموع فقد حذف المعطوف مع حرف العطف ، لو سُلِّمَ أنّه كان مكرراً بحرف العطف فلم يبقَ المتضمِّن لمعنى حرف العطف " [8]

وكذلك فقد نَسب المالقي إلى الزّجاج قولاً آخر، هو أنّ المثنى ، وجمع المذكر السالم مبنيان في حال الرفع ، ومعربان في حال النّصب والخفض ، وكان قد ذكر المالقي اختلاف علماء النحو في هذه المسألة ، ورجّح قول أبي عمر الجَرْمي ، ورأى أنّ مذهب سيبويه يرجع إليه على التّحقيق[9].

وأمّا ابن مالك فقد اختار رأي الكوفيين وقطرب في هذه المسألة بعد رفضه مذهب عدد من النّحاة بقوله :

بل الأحرفُ الثّلاثةُ إعراب [10]

ولقد وافق رأي جمهور النحاة رأي سيبويه في هذه المسألة ، ومن أبرز مَن أخذ بمذهب سيبويه فيها :

السّيرافي الّذي رأى أنّ الألف ، والواو ، والياء عند جمهور مفسري كتاب سيبويه هنّ حروف الإعراب ، وهنّ بمنزلة الدال من زيد ، والراء من جعفر ، والألف من قفا ، و عصا [11]

وابن جنّي الّذي استطرد في إثبات صحة قول سيبويه في كتابه سر صناعة الإعراب [12]

والباقولي في شرحه للمع يرى أنّ هذه الحروف هي حروف إعراب بقوله : فهذه الحروف عندنا حروف إعراب ، وقال الفراء : هي أنفس الإعراب ، وقال الأخفش هي دلائل الإعراب ، وقال الجَرمي : انقلابها علامة النصب والجر ، والصحيح قول سيبويه .

ثمّ يدلل الباقولي على صحة هذا القول بأنّ الألف ، والياء ، والواو في قولك : جاءني الزيدان ، ورأيت الزيدين ، و جاءني الزيدون لا تألو أن تكون حروف إعراب كالدال في زيد ، والراء في عمرو أو أن تكون كالضمة ، والفتحة ، والكسرة ، ومن أدلته على أنّها كالدال ، هو : أنّا لا نفهم معنى التثنية ، ولا الجمع إلّا بوجود هذه [13]

وكذلك ابن الأنباري الّذي بيّن أنّ إعراب التّثنية والجمع بالحروف دون الحركات بقوله : فإنْ قيلَ : فلِمَ كان إعراب التّثنية والجمع بالحروف دون الحركات ، قيلَ ؛ لأنّ التّثنية والجمع فرعٌ على المفرد ، والإعراب بالحروف فرع على الحركات ، فكما أُعرِب المفرد الّذي هو الأصل بالحركات التي هي الأصل ، فكذلك أُعرِب التّثنية ، والجمع اللذان هما فرع بالحروف التي هي فرع ، فأُعطِي الفرعُ الفرعَ ، كما أُعطِيَ الأصلُ الأصلَ ، وكانت الألف والواو أولى من غيرها ؛ لأنّها أشبه الحروف بالحركات [14]

وأرى أنّ ما وافق فيه أبو نصر القرطبي سيبويه قد سار فيه على سَنن النّحاة الذين من قبله وافقوا سيبويه في هذا الرأي ، وهو رأي جمهور النحاة .

3 : مسألة في باب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعولين

قال أبو نصر : ومن ذلك اخترت الرجال عبد الله ، وسميته زيدا ونحوه .

مذهب سيبويه – رحمه الله – في هذا أنّ أصل الفعل فيه أنْ يتعدّى بحرف جر ، ثمّ يحذف حرف الجر ، فينفذ الفعل إلى المفعول المحذوف منه حرف الجر فينصب .

وقال الجرمي : غلط في هذا سيبويه ، وحجته أنّ من الأفعال ما يتعدى بحرف جر ، و بغير حرف جر . والدّليل على فساد ما ذهب إليه الجرمي ، أنّ الفعل إذا وصل إلى المفعول بلا واسطة فلا معنى لإدخالك ما يوصله إليه ، وإذا كان أصله ألّا يصل إليه إلّا بحرف الإضافة حسن لك أنْ تستخف وتدخله فيما أمكن ، ومما يقوي هذا قوله في باب اسم الفاعل الذي جرى مجرى الفعل المضارع حين جعل الأصل التنوين في قولك : هذا ضاربُ زيد غداً ، ولو كان الأصل ترك التنوين لما دخله التنوين ، ولا كان نكرة .[15]

3– 1 – مناقشة المسألة :

يذكر أبو نصر في هذه المسألة أنّ سيبويه يذهب إلى أنّ أحد نوعي الفعل الذي يتعدى إلى مفعولين يتعدّى إلى مفعوله الثاني بواسطة حرف جر، ثمّ يحذف حرف الجر ، وينفذ الفعل إلى المفعول ، فينصبه . بعد ذلك يذكر أنّ الجَرمي يغلّط سيبويه ، ويذكر حجته في ذلك ، غير أنّ أبا نصر يفند حجة الجَرمي ، وينتصر لسيبويه فيها .

إنّ الأفعال في اللغة العربيّة من حيث التّعدية ، واللزوم نوعان :

الأول : الفعل اللازم ، وهو مُكتفٍ بالفاعل .

الثّاني : الفعل المتعدي هو فعل يحتاج إلى مفعول به لإتمام المعنى ، وهو ثلاثة أقسام :

الأول : يتعدى إلى مفعول واحد .

الثاني : يتعدى لمفعولين .

الثالث : يتعدى إلى ثلاثة مفاعيل .

ومسألتنا هذه من القسم الثاني من الأفعال المتعدية ، من باب الأفعال التي تتعدي لمفعولين ، المفعول الأول تصل إليه مباشرة و الثاني تصل إليه بواسطة حرف جر .

ولقد ذكر هذه المسألة عدد من علماء النحو ، وأغلبهم وافق سيبويه في رأيه ، من هؤلاء السيرافي بقوله : والوجه الثاني من وجهي ما يشتمل عليه الباب أن يتعدى الفعل إلى مفعول بغير حرف جر ، ويتصل بآخر " من " ولم يكن المفعول في الأصل فاعلاً بالذي فيه حرف الجر ، فتنزع حرف الجر من الثاني ، فيصل الفعل إليه ، وذلك نحو قولك : " اخترت الرجالَ عبدَ الله " ، والأصل " اخترت عبد الله من الرجال " ، وحذف " من " فوصل الفعل إلى الرجال [16]

وأبو علي الفارسي الذي رأى أنّ من هذا الباب ما أصله أنْ يتعدى الفعل إلى المفعول الثاني بحرف جر ، ثمّ يتسع فيه ، فيحذف حرف الجر ، فيتعدى الفعل إلى المفعول الثاني ، نحو : اخترتُ زيداً من الرجال ، وبالاتساع فيه يقال : اخترتُ الرجالَ زيداً [17] .

والزجاجي كذلك يرى أنّ من الأفعال فعلاً يتعدى بحرف خفض ، وبغير حرف خفض ، نحو قولك : نصحتُ زيداً ، و نصحتُ لزيدٍ ، و " شكرتُه " ، و شكرتُ لهُ .[18]

أمّا ابن عصفور ، فيذهب إلى أنّه لا يجوز حذف حرف الجر ووصول الفعل إليهما بنفسه إلّا فيما سُمع ، وممّا سُمع ذلك فيه : اختار واستغفر ، وأمر ، وسمّى ، وكنّى . [19]

وابن يعيش يرى أنّ من هذا الباب ما يتعدى لمفعولين ، الأول : يتعدى إليه بنفسه من غير واسطة ، والثاني : يتعدى إليه بواسطة حرف الجر ، ثمّ اتسع فيه ، فحذف حرف الجر فصار لك فيه وجهان ، نحو قولك : اخترتُ الرجالَ بكرا ، وأصله من الرجال [20]

بعد ذكر آراء عدد من علماء النحو وفي عصور مختلفة في هذه المسألة نجد أنّ ما ذهب إليه سيبويه ، و وافقه عليه أبو نصر هو الأرجح على رأي الجَرمي ، ولا سيّما أنّ ما ذهب إليه سيبويه هو رأي جمهور النحاة .

4 : مسألة في باب الترخيم

قال أبو نصر : قوله في باب التّرخيم : " وأما الاسم العام ، فنحو قول العجاج : [21]

جَارِيَ لا تستنكري عذيري [22]

قال أبو نصر : توهم محمّد بن يزيد لقوله : " الاسم العام " أنّه أجاز ترخيمه نكرة ، فأنكر ذلك عليه ، وذلك غلط ، وإنّما أراد سيبويه – رحمه الله – أنّ هذا الاسم الّذي هو نكرة في غير النّداء قد يجوز في النداء حَذف " يا " منه في الشعر ، وأنّ ترخمه إذا نويت به المعرفة [23].

4- 1 - مناقشة المسألة :

في هذه المسألة يذكر أبو نصر أنّ المبرّد قد توهم في قول سيبويه الاسم العام ، وبأنّه أجاز ترخيمه نكرة ، فأنكر المبرد ذلك عليه ثم لا يلبث أبو نصر أنْ يخطّئ المبرد في قوله ، ويبيّن مراد سيبويه من قوله الاسم العام .

الترخيم لغة هو : ترقيق الصوت وتليينه ، كلامٌ رَخيمٌ أي : رقيق .[24]

واصطلاحاً هو : أنْ يحذف من آخر الاسم حرف أو أكثر .[25]

أمّا أنواع الترخيم فهي ثلاثة أنواع :

الأول : حذف آخر الاسم في النداء .

الثاني : حذف الآخر في غير النداء لغير موجب ، ويختص بضرورة الشعر .

الثالث : ترخيم التصغير ، كقولك في أسود : " سُوَيْد "

والمنادى ضربان : مؤنث بالهاء ، ومجرد منها .[26]

يظهر من كلام أبي نصر في هذه المسألة أنّ المبرد قد أخطأ في فهم كلام سيبويه إذ أنّ ما بيّنه أبو نصر من مقصود كلام سيبويه هو الصحيح ؛ لأنّ هذا ما عليه الجمهور من النحويين ، ولقد ذكر هذه المسألة عدد من النحويين ، منهم المرادي الذي ذكر بشرحه ألفية ابن مالك أنّ المبرد قد اشترط في ترخيم الاسم المؤنث المنتهي بالهاء أن يكون علماً ، ومنع ترخيم النكرة المقصودة ، والصحيح جوازه [27] وابن هشام الّذي ذكر أنّه لا يشترط لترخيم الاسم المنتهي بتاء التأنيث علمية ، ولا زيادة على الثلاثة ، وأنه إذا حذفت منه التاء توفّر من الحذف ، ولم يستتبع حذفها حذف حرفٍ قبلها ، نحو قولك في : " عنقباة " ، " يا عنقبا " .

وإذا كان الاسم المنادى مختوماً بتاء التأنيث جاز ترخيمه مطلقاً ، فتقول في " هبة " علماً :" يا هب " و في " جارية " لمعيّنة " يا جاريَ " ، نحو : جاريَ لا تستنكري عَذيري .

ويشترط لجواز ترخيمه إذا كان مجرداً من التاء أنْ يكون علماً زائداً على ثلاثة ، نحو : " جعفر " و " سعاد " [28]

وكذلك السيوطي قد تطرّق إلى هذه المسألة ، وذكر أنّ الاسم المؤنث بالهاء إنْ كان علماً ، فلا خلاف في ترخيمه ، نحو قولك في : " هبة " سمي به " يا هب أقبل " .

وإنْ كان نكرةً مقصودةً ، ففيه خلاف حيث ذهب المبرّد إلى أنّه لا يجوز ترخيمها ، وردّه الجمهور[29] بنحو قوله : يا ناقُ سيري عَنَقاً فسيحاً [30].

وممن فسّر علة جواز الترخيم فيما كان آخره تاء التأنيث ابن يعيش الذي رأى أنّ الترخيم ساغ في ذلك ، وإنْ لم يكن علماً ، نحو : " يا ثُبَ " و " يا عِضَ " في " ثُبةٍ " و " عِضَةٍ " لكثرة ترخيم ما فيه هاء التأنيث ؛ ولأنّ تاء التأنيث تُبدل هاءً في الوقفِ أبداً مطرداً ودخولها الكلام أكثر من دخول ألفي التأنيث ، لذا فقد ساغ حذفها وكان أولى لما يحصل من الخفة مع عدم الإخلال ببنية الكلمة ؛ لأنّ التغيير اللازم لها من نقلها من التاء إلى الهاء يُسهل تغييرها بالحذف ؛ ولأنّ التغيير مؤنس بالتغيير ، فإذا كانت في الكلمة لم يحذفوا غيرها ، قلّت حروفها أو كثرت ، شائعاً كان أو خاصاً ، نحو قولك في الخاص : " يا سَلمَ أقبلْ " ، وفي النكرة الشائع تقول : " يا عاذلَ أقبلي " و " يا جاريَ " " يريدون " يا جاريةُ " ، نحو قول العجاج : " جاريَ لا تستنكري عَذيري " [31]

بعد تتبع هذه المسألة عند عدد من كبار علماء النحو نجد أنّ ما ذهب إليه أبو نصر في فهمه لمراد سيبويه من جواز ترخيم الاسم النكرة في النداء إذا نويت فيه المعرفة ، هو الصحيح ولاسيّما أنّ هذا هو رأي جمهور النحويين ؛ ولأنّ ما ذهب إليه المبرد من عدم جواز ترخيمه محجوج بورود السماع بترخيمه .

5 : مسألة في " لات "

قال أبو نصر : قوله في " باب ما أجرى مجرى ليس " : ولم تستعمل إلّا مضمراً فيها .[32] يعني " لاتَ " ، يعني بقوله : إلّا مضمراً فيها ، إلّا مضمراً عندها ، كما تقول : زيد مطاع فينا ، يريد عندنا ، وقول الأخفش في لاتَ : إنّها لا تعمل شيئاً في القياس[33] غلطٌ ؛ لأنّه إذا نصب فلا بدَّ من ناصب ، والحين المضمر عنده مبتدأ ، والتقدير على قوله : لاتَ الحينُ في حين مناص ، وهذا محال ، ويجيز على هذا الحينُ حينَ مناص ، واليوم يومَ خروج .[34]

5- 1 - مناقشة المسألة :

في هذه المسألة يذكر أبو نصر أنّ سيبويه يرى أنّ " لاتَ " لم تستعمل إلّا مضمراً فيها ، ويرد قول الأخفش : إنها لا تعمل شيئاً في القياس ، ثمّ يدلل على صحة ما ذهب إليه .

لا شكّ أنّ مسألة " لاتَ " هي من المسائل الخلافية بين النحاة ، وقد ذكرت عند عدد منهم ، ومن أبرز أقوالهم فيها ما جاء عند ابن هشام من أنّ النحاة اختلفوا فيها في أمرين :

الأول : في حقيقتها ، وفي ذلك ثلاثة مذاهب :

أحدها : أنّها كلمة واحدة فعل ماضٍ ، ثمّ اختلفوا فيها على قولين ، أحدهما : أنّها في الأصل بمعنى " نَقَصَ " من قوله تعالى : " لا يَلِتْكم من أعمالِكم شيئاً "[35] .

والثاني : أنّ أصلها لَيِسَ بكسر الياء ، ثمّ قلبت الياء ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها ، وأبدلت السين تاء .

والمذهب الثاني : أنّها كلمتان : لا النافية ، والتاء لتأنيث اللفظة كما في رُبّتَ و ثُمّتَ ، وإنّما وجب تحريكها لالتقاء الساكنين . قاله الجمهور .

والثالث : أنّها كلمة وبعض كلمة ، وذلك أنّها لا النافية والتاء زائدة في أول الحين ، قاله أبو عبيدة وابن الطراوة .

والأمر الثاني الذي اختلف النحاة فيه : هو عملها ، وفي ذلك ثلاثة مذاهب أيضاً :

أحدها : أنّها لا تعمل شيئاً ، فإن جاء بعدها مرفوع ، فهو مبتدأ حذف خبره أو منصوب ، فهو معمول لفعل محذوف ، وهذا قولٌ للأخفش [36] ، والتقدير عنده في الآية : لا أرى حينَ مناصٍ ، وعلى قراءة الرفع ولا حينُ مناصٍ كائنٌ لهم .

والثاني : أنّها تعمل عملَ إنّ ، فتنصب الاسم ، وترفع الخبر ، وهذا قول آخر للأخفش .

والثالث : أنّها تعمل عمل ليس ، وهو قول الجمهور .

ولقد ذكر ابن هشام أنّ النّحاة اختلفوا في معمولها ، حيث رأى الفراء أنّها لا تعمل إلّا في لفظة الحين ، وهذا ظاهر قول سيبويه على ما ذكر ابنُ هشام ، أمّا الفارسي فقد ذهب إلى أنّها تعمل في الحين وفيما رادفه ، والزمخشري يرى أنّ التاء زائدة على لا [37] وهي تختص بنفي الأحيان [38].

ولقد ذكر الرضي : أنّ " التاء " قد تلحق " لا " نحو لاتَ ، فتختص بلفظ " الحين " مضافاً إلى نكرة ، نحو :" ولات حين مناصٍ " [39] وأنها تدخل على لفظة " أوان " ، ولفظة " هنَّا " أيضاً . أمّا الفراء فقد ذكر أنّها مع الأوقات كلّها [40] ، وأضاف الرضي أنّ نصب " حين " أكثر من رفعه إذا جاءت بعد " لات ، ويكون اسمها محذوفاً ، و"حين " خبرها ، وعلة عملها عمل ليس بحسب الرضي هو مشابهتها ل " ليس " بكسع التاء ، إذ تصير على عدد حروفه ، ساكنة الوسط .

ويذكر الرضي أيضاً أنّك إذا رفعت " حين " – على قلته – فهو اسم لات ، والخبر محذوف ، أي لات حينُ مناصٍ حاصلاً ، وأنّها لا تستعمل إلا محذوفة أحد الجزأين ، وهذا قول سيبويه .

ثمّ يضعّف الرضي ما ذهب إليه الأخفش من أنّها غير عاملة ، وأنّ المنصوب بعدها بتقدير فعل ، وذلك بدليل أنّ لوجوب حذف الفعل الناصب أو خبر المبتدأ مواضع معيّنة [41]

ولم يمنع الرضي أن تكون " لات " هي لا التبرئة ، ويقوي ذلك لزوم تنكير ما أضيف حينٌ إليه ، فإذا انتصب " حينَ " بعدها فالخبر محذوف ، كما في لا حولَ ، ورفض الرضي ما نُقل عن أبي عبيد [42] من أنّ التاء من تمام حين ، وضعّفه لعدم شهرة " تحينَ " في اللغات ، واشتهار " لات حين " ، وكذلك رفض ما ذهب إليه الكوفيون من أنّ " لات " أوانٍ بكسر النون هي حرف جر [43] .

بعد مناقشة هذه المسألة وجدنا أنّ أبا نصر القرطبي إذ يوافق سيبويه ، فهو يوافق رأي جمهور النحاة الّذين أعملوا " لات " عمل ليس .

6 : مسألة في باب ما يحذف في التحقير من بنات الثلاثة من الزيادات .

قال أبو نصر : قوله : " وإذا حقرت " مقعنسس " حذفت النون وإحدى السينين ؛ لأنّك كنت فاعلاً ذلك لو كسرته للجمع فإن شئت ، قلت : مُقَيْعِسٌ ، وإنْ شئت ، مُقيعيس " [44]

قال أبو نصر : فإنْ قال قائل : هلّا ثبّتّ النون وحذفت الميم ، فيكون تحقيره قُعَينس و قعينيس ؟ فالجواب أنّه ليس في الكلام فَعْنل ولا فعائل ، فكذلك لا يكون فيه فُعَيْنِل ، فوجب لذلك حذف النون ، وإبقاء الميم ليكون على مثال في الكلام ، وذلك مُفَيْعل فترك تحقيرهُ حين وجد عنه مندوحة بمثال يكون في الكلام ، ولو لم يجدها لحقّر الاسم عليه ، وإنْ لم يكن له مثال في الكلام .

فإن قال : لِمَ أثبت الميم ، وهي من حروف الزوائد ، وحذفت السين ، وهي من حروف الأصل في نحو هذا الموضع ، ولا تزاد إلّا في استفعل وما تصرّف منه ، وفي التضعيف ؟

فالجواب أنّ الميم إذا وقعت في أول الكلمة رابعة فصاعداً زائدة أبداً حتى تأتي باشتقاق أنّها من نفس الكلمة ، فقد تبيّن بهذا أنّ الميم في هذا الموضع قد تحتمل أنْ تكون أصلية باشتقاق ، وإنما يحكم لها بالزيادة بغير ثبت حملاً على الجمهور الأعم الذي يكون فيه الاشتقاق ، وإن كان يمكن أنْ تكون من حروف الأصل ، فأنت في هذه الحال على غير يقين أنْ تكون زائدة أو أصلية ، وحروف الأصل كلّها إذا ضوعفت فاءً ، أوعيناً ، أو لاماً ، فإنّ أحد المضاعف زائد أبداً بلا تكلف اشتقاق ، فكذلك كان الحرف الذي يحتاج فيه إلى الاشتقاق ، ويشك فيه أنْ يكون زائداً أو أصلياً ، وإنْ كان من الحروف الزوائد أولى بالثبات في التحقير والجمع الذي على مثال مفاعل .

وخالفه محمد بن يزيد واختار قُعَيْسس وقعيسيس [45]، وغلطه بيّن ، ونظير غلطه في هذا اختياره عُثَيِّلِل في تصغير عِثْوَل ، والصواب عُثَيِّل و عُثَيْول على قول سيبويه – رحمه الله – ، وقياسه قياس مقعنسس [46]

6-1 – مناقشة المسألة :

يورد أبو نصر في هذه المسألة رأي سيبويه في تحقير " مُقعنسس " حيث يحذف النون وإحدى السينين ، نحو : مُقَيْعِسٌ و مقيعيس ، ويوافقه على ذلك ، ويستدل على صحة موافقته لسيبويه ، ثمّ يخطئ المبرد الذي اختار في التّصغير " قُعَيْسس وقعيسيس " وكذلك يخطئه في اختياره تصغير " عِثْوَل " على " عُثَيِّلل " ، ووافق سيبويه في تصغيره على " عُثَيِّل وعُثَيْول " .

ولقد ذكرتْ هذه المسألة عند بعض النحويين أمثال السيرافي الذي رجّح رأي سيبويه على رأي المبرد في تحقير " مقعنسس " على " مُقَيْعِسٌ ، و مقيعيس " ، وكذلك في تصغير " عِثْوَل " على" عُثَيِّل و عُثَيْول " ؛ لأنّ إحدى السينين من " مقعنسس " وإنْ كانت للإلحاق ، فهي زائدة إلّا أنّ لها قوة الإلحاق ؛ ولأنّ للميم قوتين إحداهما : أنّها أوّل ، والآخر أنّها لمعنى ، فهي أولى بالترقية أمّا دليل السيرافي في ترجيحه قول سيبويه على المبرد في تصغير " عِثْوَل " على " عُثَيِّل و عُثَيْول " هو أنّ أكبر حجة لسيبويه حكايته أنّ ذلك قول العرب ، ولا يجوز خلافها[47].

وابن السراج كذلك ممن ذكر هذه المسألة ، ووافق سيبويه فيها بقوله : " ومُقعنسس تحذف النون وإحدى السينين ، فتقول : مُقَيعسٌ و مُقَيعيسٌ " [48].

وممن رجَّح قول سيبويه الرضي الإستراباذي الذي رأى أنّ قول سيبويه أولى ؛ لأنّ السين وإن كانت للإلحاق بالحرف الأصلي و تضعيف الحرف الأصلي لكنّها طرف إنْ كانت الزائدة هي الثانية ، أو قريبه من الطرف إنْ كانت هي الأولى ، والميم لها قوة التصدر مع كونها مطردة في معنىً [49].

بعد مناقشة هذه المسألة وذكر آراء بعض من كبار علماء النحو فيها نجد أنّ أبا نصر لم ينفرد بموافقة سيبويه فيها ، بل قد جرى بموافقته له على سَنن عدد من كبار النحويين .

7- الخاتمة :

الحمد لله الذي أنعم وتفضّل عليَّ بإتمام هذا البحث الّذي سلّطتُ فيه الضّوء على مدى تأثر أبي نصر القرطبي بسيبويه ، وانتصاره له على خصومه من النحويين من خلال دراسة أنموذج من المسائل المنتقاة من كتابه " شرح عيون كتاب سيبويه " ، وهذه أبرز النتائج الّتي توصّلت إليها الدّراسةُ :

1 – لقد حظي كتاب سيبويه باهتمامٍ كبيرٍ عند علماء النّحو في الأندلس ، حيثُ قام عدد منهم بشرحه ومِن أبرز مَنْ شرحه أبو نصر القرطبي الذي انتصر لسيبويه على خصومه منَ النحويين في جُلّ آرائه النّحويّة والصّرفية .

2 – إنّ الآراء الّتي وافق فيها أبو نصر القرطبي سيبويه في هذه المسائل التي تناولها البحثُ كان قد مضى فيها على سَنن جمهور النّحاة الذين كانوا قد وافقوا سيبويه فيها .

3 – لقد برهن أبو نصر على قدرته في فهم عبارة سيبويه بشكلٍ كبيرٍ من خلال ما قدمه من شرحٍ لعبارته ، ولا سيّما في جواز ترخيم الاسم النّكرة في النّداء إذا نويت به المعرفة ، حيثُ وردَ السماعُ بترخيمه .

4 – إنّ المسائل التي تناولها البحث تعدُّ أنموذجاً يوضح قيمة سيبويه العلميّة عند أبي نصر القرطبي ، وقد تجلّت تلك القيمة في انتصاره لسيبويه ، ومحاولته الدفاع عن آرائه بما يُظهر صوابيه آراء سيبويه .

5– لقد أيّدتُ رأي أبي نصر في اختياره رأي سيبويه في هذه المسائل على رأي غيره ؛ لأنّه لم يكن بدعاً فيها ، بل جرى فيها على سَنن جمهور النّحاة .

الحواشي :

[1] – انظر ترجمة سيبويه في إنباه الرواة على أنباه النحاة ، 346/2 ، و البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة ، ص 221-222.

[2] - انظر نزهة الألباء في طبقات الأدباء ، ص 55 .

3 – انظر إنباه الرواة على أنباه النحاة ، 3/ 362، و بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، 321/2 ، والصلة ، 3/ 942 .

4 – الكتاب لسيبويه ، 17/1 .

5 – شرح عيون سيبويه ، ص 22 – 23 .

6 – الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين ، 1/ 33 .

7 – المقتضب ، 151/2 .

8 – شرح الرضي لكافية ابن الحاجب ، 2/ 639 .

9 – رصف المباني في شرح حروف المعاني ، ص 45 .

10– تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد ، ص13 ، والمساعد على تسهيل الفوائد ، 48/1 .

11 – شرح كتاب سيبويه للسيرافي ، 1/ 132 .

12– سر صناعة الإعراب ، 2 / 696 .

13 – انظر شرح اللمع في النحو ، ص 97 – 98 .

14 – أسرار العربية ، ص48 .

15 – شرح عيون سيبويه ص42–43 .

16 – شرح كتاب سيبويه للسيرافي ، 275/1 .

17 – انظر الإيضاح العضدي ، ص173 .

18 – انظر كتاب الجمل للزجاجي ، ص31 .

19 – انظر المقرب ، 1/ 121 .

20 – انظر شرح المفصل للزمخشري ، 7/ 63 .

21 – ديوان العجاج ، ص 227 .

22 – الكتاب لسيبويه 2/ 242 .

23 – شرح عيون سيبويه ، 168 / 169

24 – انظر لسان العرب ، 2/ 482 .

25 – انظر لسان العرب 2/ 1482 ، والأصول 359/1 ، وأسرار العربية ، ص 236 .

26 – انظر شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك ، ص 423 ، و توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك ، 4 / 1126 .

27 – انظر توضيح المقاصد بشرح ألفية ابن مالك ، 4/ 1126 .

28 – انظر أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ، 4/ 59 – 67 .

29 – انظر همع الهوامع ، 2/ 60 .

30 – البيت لأبي النجم العجلي في الدرر " 3/ 52 ، 4/ 79 " و الرد على النحاة ، ص 113 ، والكتاب 3 / 35 ، ولسان العرب ، 3/ 83 .

31 – انظر شرح المفصل 1/ 377 .

32 – الكتاب لسيبويه ، 1/ 57 .

[33] – انظر رأي الأخفش في شرح كتاب سيبويه للسيرافي ، 1/ 326 .
[34] – شرح عيون كتاب سيبويه ، ص 54 .
[35] - سورة الحجرات ، الآية 14 .
[36] – انظر قول الأخفش في شرح كتاب سيبويه للسيرافي ، 1/ 326– 327 .
[37] – انظر شرح المفصل للزمخشري ، 269/1.
[38] – مغني اللبيب ، 1/ 270 .
[39] – سورة ص ، الآية 3 .
[40] – معاني القرآن للفراء ، ص582 .
[41] – شرح الرضي على الكافية 1/ 867– 868 .
[42] – قال أبو عبيد في غريب الحديث 74/1 .
[43] – شرح الرضي على الكافية ، 1 / 868– 869 .
[44] – الكتاب لسيبويه ، 3/ 429 .
[45] – انظر رأي المبرد في المقتضب ، 2 / 251 – 252 .
[46] – شرح عيون سيبويه ، ص 227 – 228 .
[47] – انظر شرح كتاب سيبويه للسيرافي ، 4/ 177– 178 .
[48] – الأصول في النحو ، 3 / 243 .
[49] – انظر شرح شافية ابن الحاجب ، 1/ 259 .

المصادر والمراجع :

القرآن الكريم

1– الأنباري ، عبد الرحمن بن محمد . (1377هـ – 1957م) . **أسرار العربية** . دمشق : مطبعة الترقي . تحقيق : محمد بهجت البيطار .

2– الأنباري ، عبد الرحمن بن محمد . (1405 هـ – 1985م) . **نزهة الألباء في طبقات الأدباء** . ط3 ، الأردن – الزرقاء : مكتبة المنار . تحقيق : الدكتور إبراهيم السامرائي .

3– الأنباري ، عبد الرحمن بن محمد . (1988– 1989م) . **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين** . حمص : مديرية الكتب والمطبوعات .

4– الباقولي ، جامع العلوم علي بن الحسين . (2007م) . **شرح اللمع في النحو** . ط1 . بيروت : دار الكتب العلية . تحقيق : الدكتور محمد خليل مراد الحُربي .

5– ابن بشكوال ، خلف بن عبد الملك . (1410هـ – 1989م) . **الصّلة** . ط1 ، القاهرة : دار الكتاب المصري ، و بيروت : ، دار الكتاب اللبناني . تحقيق : ابراهيم الأبياري .

6 – الرضي ، محمد بن الحسن . (1417 هـ – 1996م) . **شرح الرضي لكافية ابن الحاجب** . ط1 . المملكة العربيّة السّعوديّة : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة . دراسة وتحقيق : الدكتور يحيى بشير مصري .

7- الزجاجي ، عبد الرحمن بن إسحاق . (1404 هـ – 1984م) . **الجُمل** . ط1 . لبنان : مؤسسة الرسالة ، و الأردن : دار الأمل . تحقيق : الدكتور علي توفيق الحمد .

8 – ابن السراج ، محمّد بن سهل . (1417 هـ – 1996م) . **الأصول في النحو** . ط3 . بيروت : مؤسسة الرسالة . تحقيق : الدكتور عبد الحسين الفتلي .

9- سيبويه ، عَمرو بن عثمان . (1408هـ – 1988م) . **الكتاب** . ط3 ، القاهرة : مكتبة الخانجي . تحقيق وشرح : عبد السلام محمد هارون .

10- السيرافي ، الحسن بن عبد الله . (2008 م) . **شرح كتاب سيبويه** . ط1 . بيروت :دار الكتب العلميّة . تحقيق : أحمد حسن مهدلي وعلي سيّد علي .

11- السّيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر . (1384 هـ – 1964) . **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة** . ط1 . مطبعة : عيسى البابي الحلبي وشركاه . تحقيق : محمّد أبو الفضل إبراهيم .

12- السّيوطي ، جلال الدّين عبد الرحمن بن أبي بكر . (1418هـ – 1998م) . **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع** . ط1 . بيروت : دار الكتب العلميّة . تحقيق : أحمد شمس الدين .

13 – العجاج ، عبد الله بن رؤبة . (1416هـ – 1995م) . **ديوان العجاج** . لبنان : دار الشرق العربي . رواية عبد الملك بن قريب الأصمعي تحقيق : الدكتور عزة حسن .

14- ابن عصفور ، علي بن مؤمن . (1392- 1972م) . **المقرب** . ط1 ، تحقيق : أحمد عبد الساتر الجواري ، وعبد الله الجبوري .

15 – ابن عقيل ، عبد الله بن عقيل . 1402هـ – 1982م . **المساعد على تسهيل الفوائد** . تحقيق : د . محمد كامل بركات .

16- الفارسي ، الحسن بن عبد الغفار . (1389هـ – 1969م) . **الإيضاح العضدي** . تحقيق : حسن شاذلي فرهود .

17- أبو الفتح ، عُثمان بن جنّي . (ب – د – ت) . سر **صناعة الإعراب** . ط3 . تحقيق : الدكتور حسن هنداوي .

18- الفراء ، يحيى بن زياد . (ب- د – ت) . **معاني القرآن** . تحقيق : أحمد يوسف نجاتي و محمّد علي النجار .

19- الفيروز أبادي ، مجد الدين محمّد بن يعقوب . (1421هـ – 2000م) . **البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة** . ط1 . دار سعد الدين للطباعة والنشر تحقيق محمّد المصري .

20–القرطبي ، هارون بن موسى بن صالح . (1404هـ – 1984م) . **شرح عيون سيبويه** . ط1 . القاهرة : مطبعة حسّان . دراسة وتحقيق : الدكتور عبد ربّه عبد اللطيف عبد ربّه .

21 – القِفطي ، جمال الدين علي بن يوسف . (1406هـ – 1986م) . **إنباه الرواة على أنباه النحاة** . ط1 . القاهرة : دار الفكر العربي . تحقيق : محمّد أبو الفضل إبراهيم .

22– المالقي ، أحمد بن عبد النور . (ب – د – ت) . **رصف المباني في شرح حروف المعاني** . دمشق : مطبوعات مجمع اللغة العربية . تحقيق : أحمد محمد الخراط .

23– ابن مالك ، جمال الدّين محمّد بن مالك . (1388هـ – 1968م) . **تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد** . القاهرة : دار الكاتب العربي للطباعة والنشر . تحقيق : محمد كامل بركات .

24– المبرّد ، محمّد بن يزيد ، (1415هـ – 1994م) . **المقتضب** . ط3 . القاهرة . تحقيق : محمد عبد الخالق عضيمة .

25 – المرادي ، الحسن بن قاسم . (1422 هـ – 2001م) . **توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك** . ط1 . القاهرة : دار الفكر العربي . شرح وتحقيق : عبد الرحمن علي سليمان .

26 – ابن مضاء القرطبي ، أحمد بن عبد الرحمن . (1399هـ – 1979م) . **الرد على النحاة** . ط1 . دار الاعتصام . دراسة وتحقيق : الدكتور محمد إبراهيم البنا .

27– ابن منظور ، جمال الدين محمد بن مكرم . (1426هـ – 2005 م) . **لسان العرب** . ط1 . لبنان : منشورات دار الأعلمي . مراجعة وتدقيق : الدّكتور يوسف البقاعي ، و إبراهيم شمس الدّين ، و نضال علي .

28– ابن الناظم ، بدر الدين محمّد بن جمال الدّين محمّد بن مالك . (1420هـ – 2000م) . **شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك** . ط1 بيروت : دار الكتب العلمية . تحقيق : باسل عيون السود . منشورات : محمّد علي بيضون .

29– الهروي ، القاسم بن سلّام . (1404 هـ – 1984م) ، **غريب الحديث** . القاهرة : الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميريّة . تحقيق : الدّكتور حسين محمد محمد شرف ، مراجعة الأستاذ عبد السّلام محمد هارون .

30 – ابن هشام ، عبد الله جمال الدّين بن يوسف . (1386 هـ) . **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب** . ط1 . إيران : مؤسسة الصادق . تحقيق : محمد مُحي الدّين عبد الحميد .

31– ابن هشام ، عبد الله جمال الدّين بن يوسف . (ب – د – ت) . **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك** . بيروت : المكتبة العصرية .

32– ابن يعيش ، يعيش بن علي بن يعيش . (1422 هـ – 2001م) . **شرح المفصل للزمخشري** . ط1 . بيروت : دار الكتب العلميّة . قدم له الدكتور إميل بديع يعقوب .

مفهوم الاغتراب عند هربرت ماركوزه -قراءة في *الإنسان ذو البعد الواحد*"

مجد حمشو

معيد في جامعة دمشق

كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة

قسم علم الاجتماع

البريد الالكترونيّ: majdhamsho98@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2020/06/28 - تاريخ القبول: 2020/07/27 - تاريخ النشر: 2022/01/05

الملخّص: تعدّ إشكاليّة الاتّفاق على المفاهيم إحدى الإشكاليّات الكبرى الّتي واجهت -وما زالت تواجه- الباحثين في العلوم الإنسانيّة. ومفهوم الاغتراب، كغيره من المفاهيم، قد أثار جدلاً كبيراً بسبب تعدّد مضامينه ودلالاته وعدم الاتّفاق على رؤية مشتركة في تعريفه. وفي حدود المسوّغات آنفة الذكر سيتمّ دراسة هذا المفهوم عند عالم الاجتماع الألمانيّ هربرت ماركوزه، في مؤلّفه *الإنسان ذو البعد الواحد*، لتتبّع الكيفيّة الّتي تجلّى فيها هذا المفهوم لديه وتبيان المكانة الّتي حاز عليها في فكره والتّعمّق في فهمه بشكل أكبر، وذلك عبر التّطرّق إلى دراسته للمجتمع الصّناعيّ المعاصر وعلاقته المباشرة بتغريب الإنسان والمجتمع. ولكي يتحقّق هدف الدّراسة تمّ الاتّكاء على منهج التّحليل النّقديّ لما له من فائدة في الولوج إلى أدقّ جوانب المفهوم والنّظر خارج ما هو مُعطًى في طروحات ماركوزه من خلال إعمال النّقد في التّعامل مع كتاب *الإنسان ذو البعد الواحد*، وقد توصّلت الدّراسة في تعاطيها مع الموضوع السّابق إلى جملة من النّتائج، أبرزها أنّ المجتمع الصّناعيّ قد مارس سطوته على أوجه الحياة الإنسانيّة برمّتها، وعمل على تغريب الإنسان والثّقافة والفنّ واللّغة والجنس والفلسفة وعلم الاجتماع وغير ذلك، وذلك عبر قدرته على امتصاص النّقد والرّفض والمعارضة وتشكيل مجتمع أحاديّ البعد لا يسوده إلّا أيديولوجيّته فقط.

الكلمات المفتاحيّة: الاغتراب، هربرت ماركوزه، *الإنسان ذو البعد الواحد*، المجتمع الصّناعيّ

المؤلف المرسل: مجد حمشو ، **الإيميل:** majdhamsho98@gmail.com

Abstract: The problem of concepts definition is one of the major problems that encounter researchers in human sciences. Alienation concept has raised a great deal of controversy due to the variety of implications and connotations it has and the lack of consensus in its definition. This study aims at discovering the way Herbert Marcuse studies the concept of alienation, the position of this concept in his thought, and how the contemporary industrial society alienates humans and society. Moreover, this study depends on the critical analytical method which helps to reach the meanings of the concept and provides the study with a suitable framework to analysis and criticizes the book of Marcuse *One-dimensional man*. The results of the study show that contemporary industrial society dominates the aspects of life and alienates humans, culture, art, language, sex, philosophy, sociology, and so on. Because of its capacity, it absorbs criticism, rejection, and opposition, and creates a one-dimensional society which contains only its ideology.

Keywords: **alienation, Herbert Marcuse**, ***One-Dimensional Man,***

مقدّمة:

إنّ الحداثة الأوروبيّة الّتي مثّلت منذ القرن الثّامن عشر نموذجاً حضارياً ذائع الصّيت يقوم على مبادئ الثّورة الفرنسيّة: الحرّيّة والمساواة والعدالة الإنسانيّة، والمعتمد على أساس العقل والعقلانيّة، قد حادت عن مسار هذه الشّعارات واستخدمت هذا العقل ضد كلّ المبادئ الّتي سطّرها روّاد الأنوار في أوروبا من **فولتير Voltaire** (1694-1778) و**دنيس ديدرو Denis Diderot** (1713-1784) **وإيمانويل كانت Immanuel Kant** (1724-1804) وغيرهم كثيرون، الأمر الّذي حدا بروّاد مدرسة فرانكفورت إلى إعادة نظر نقديّة لمنتجات الحداثة والعقلانيّة، وتشريح آليّاتها وكشف النّقاب عن الجوانب الخفيّة منها. وقد حلّل **هربرت ماركوزه Herbert Marcuse** (1898-1979)، الّذي يعدّ واحداً من أهمّ مفكّري هذه المدرسة، هذا الواقع في كتاباته من خلال إزاحة النّقاب عن لاعقلانيّة هذا المجتمع الصّناعيّ المعاصر وأيديولوجيّته الّتي تسهم بتغريب الفرد والمجتمع على حد سواء.

وفي حدود الدّراسة الحاليّة، سيتمّ الخوض في مفهوم فلسفيّ اجتماعيّ معقّد ومتشعّب وهو الاغتراب، وتقصّي معاني هذا المفهوم في فكر ماركوزه وعلاقته بالمجتمع الصّناعيّ المعاصر؛ كون هذا الأخير يمثّل نقطة الارتكاز الرّئيسة في فكره.

أوّلاً- إشكاليّة الدّراسة وتساؤلاتها:

يعدّ مفهوم الاغتراب أبرز المفاهيم الّتي استحوذت على اهتمام المُفكّرين في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة على حدّ سواء؛ نظراً لأهمّيّته المعرفيّة من جهة، ولانتشاره في العصر الحاليّ بشكلٍ كبير من جهةٍ ثانية، وما لهذا العصر من تبعاتٍ وتداعياتٍ –خاصّةً مع التّقدّم التّكنولوجيّ– تسهم في ازدياد وتعميق اغتراب الإنسان عن ذاته ومُجتمَعه ووجوده الإنسانيّ من جهةٍ ثالثة؛ حيث يُشكّل الاغتراب مُعاناةً كبرى لإنسان هذا العصر، وتُعاني جرّاءه شرائحَ اجتماعيّة عديدة، ويترك آثاره على هذه الشّرائح في المُجتمَع.

ولا يزال هذا المفهوم خلافيّاً في الأوساط الأكاديميّة، حيث تمّ تناوله من خلال وجهات نظرٍ عديدة، وتعدّدت التّفسيرات المُقدّمة له، إلّا أنّه لم يكن هنالك أيّ إجماعٍ حيال معانيه، ولم يتمّ الوصول إلى رؤيةٍ مُوحّدةٍ حوله. ويُمكن أن يُعزى ذلك إلى الكثافة والزّخم المعرفيّين والدّلاليّين لهذا المفهوم؛ فليس من اليسير حصر جميع معانيه ودلالاته، كونه يخرج لسياقات عديدة ومتنوّعة.

وأمام هذا التّنوّع في السّياقات الّتي يحملها مفهوم الاغتراب، ونظراً لعدم قدرة الدّراسة الحاليّة الإلمام بمختلف الجوانب الّتي دُرِس من خلالها هذا المفهوم، تمّ اختيار دراسة هذا المفهوم عند عالم الاجتماع الألمانيّ هربرت ماركوزه، حيث احتلّ مفهوم الاغتراب موقع الصّدارة في طروحاته وتطرّق إليه من زوايا عديدة وسار به ليعبّر عن تجلّيات الوجود بأسره.

تأسيساً على ما سبق، تحاول الدّراسة الإجابة على الأسئلة الآتية:

- كيف تجلّى مفهوم الاغتراب في فكر هربرت ماركوزه؟
- ما هي جوانب القصور في دراسة ماركوزه للاغتراب؟

ثانياً– الدّراسات السّابقة:

- **دراسة بعنوان: "(الاغتراب كمفهومٍ نقديّ)، للباحث (سيان ساير)، مقال محكّم، الصّين، عام 2011م".**

"(Alienation as a Critical Concept) by (Sean Sayer), academic article, China, 2011".[1]

هدفت الدّراسة إلى مناقشة مفهوم ماركس للعمل المغترب وخصوصاً في المخطوطات الاقتصاديّة والفلسفيّة لعام 1844م، وهي دراسة نظريّة تحليليّة. وأبرز نتائجها:

1– إنّ مفهوم الاغتراب عند ماركس ليس فكرةً أخلاقيّةً تستند إلى مفهوم الطّبيعة الإنسانيّة الشّموليّة، كما أنّ الاغتراب ليس مُجرّد سخطٍ شخصيّ على العمل بل حالةٌ موضوعيّةٌ ومُحدّدةٌ تاريخيّاً، إنّه مرحلة في صيرورة التّطوّر التّاريخيّ.

2–يجب أن يُفهم تجاوز الاغتراب من النّاحية التّاريخيّة لا على أنّه تحقيقٌ للمثل العليا الكلّيّة، إنّما على أنّه استبدالٌ جدليّ لظروف العمل الرّأسماليّة.

- **دراسة بعنوان: "(مشكلة الاغتراب عند هربرت ماركيوز)، للباحث (كفاح قصير) أطروحة ماجستير، دمشق، عام 2015م".**[2]

هدفت الدّراسة إلى البحث في مشكلة الاغتراب كما جاءت في فلسفة هربرت ماركيوز، وتمّ اعتماد المنهج التّاريخيّ للوقوف على تاريخ مفهوم الاغتراب فكرةً ومفهوماً وعلى كيفيّات حضورها في ساحة التّفكير الفلسفيّ المُعاصر، كما تمّ اعتماد المنهج التّحليليّ لتحليل النّصّ الماركيوزيّ، وفهم مضامينه وقراءته قراءةً موضوعيّة، إضافةً إلى اعتماد المنهج النّقديّ لتبيان بعض التّناقضات في النّصّ بغيةَ الوصول إلى النّتائج المرجوة منه. وأبرز النّتائج الّتي وصلت إليها الدّراسة:

1– لقد استطاعت رؤية ماركيوز النّقديّة التّحليليّة أن تُؤكّد للعقل طابعه النّقديّ والثّوريّ الّذي يكشف عن أن تلك القدرة على السّلب، وعلى كشف وتعرية ما يقوم في الواقع من تناقضاتٍ وضروراتٍ وأحكامٍ هي القوّة الحقيقيّة الّتي تُستخدَم كأداةٍ للكشف عن الكيفيّة الّتي على نحوها تَشيّأ الإنسان في المُجتمَع المُتقدّم.

2– لقد استطاعت رؤية ماركيوز النّقديّة لبنية المُجتمَع الصّناعيّ المُعاصر أن تكشف عن أنّ تلك العلاقة البنيويّة الجوهريّة الجدليّة والإيديولوجيّة أيضاً بين الإنتاجيّة التّقنيّة والعمليّة والميكانيكيّة من جهة، وإيديولوجيا النّظام السّياسيّ في المُجتمَع التكنولوجيّ المُعاصر من جهةٍ أخرى؛ إذ جعل من تلك الإنتاجيّة أداةً ناجعةً وضروريّة لتعبئة المُجتمع، كما لو أنّه كتلةٌ واحدة، ولتضع نفسها من ثمّ فوق كلّ مصلحة خاصّة سواء أكانت مصلحة أفراد أم جماعات.

- **دراسة بعنوان: "(مفهوم الاغتراب لدى فلاسفة مدرسة فرانكفورت)، للباحث (عماد الدّين عبد الرّزاق)، مقال محكّم، الجزائر، عام 2015م".**[3]

هدفت الدّراسة إلى البحث في مفهوم الاغتراب لدى فلاسفة مدرسة فرانكفورت وأهمّ الإسهامات الّتي قدّمها كلّ رائدٍ من روّاد هذه المدرسة، وقدّ كانت دراسة فلسفيّة تحليليّة. ومن أهمّ النّتائج الّتي خَلُصَت إليها:

1–رغم التّقدّم العلميّ والتّكنولوجيّ في المجتمعات الرّأسماليّة إلّا أنّ هذا التّقدّم لم يمنع من تعرُّض هذه المجتمعات لأزماتٍ مختلفة ومتعدّدة. بل جعل الإنسان أيضاً يشعر بالاغتراب، وأضحى الإنسان آلة أو ترس في آلة، وأصبحت قيمته الحقيقية تُقاس بمدى ما يُحقّق من إنتاج، وهنا حدثت أزمة في القيم.

2-في ظل هذا الاغتراب وسيطرة السّلع وعلاقات السّوق على مجالات الحياة، أصبح الإنسان لا يشعر بوجوده الحقيقيّ، ولا يشعر بإبداعه وقيمه الحقيقيّة، كما أصبح كيان الإنسان مُهدَّداً باستمرار رغم هذا التّقدّم العلميّ والتّكنولوجيّ الّذي ألقى بظلاله على كلّ شيء، حتّى على العلاقات الاجتماعيّة.

- **دراسة بعنوان: "(الاغتراب عند فلاسفة مدرسة فرانكفورت هربرت ماركيوز-نموذجاً-)، للباحثة (ديوشة حوريّة)، أطروحة ماجستير، الجزائر، عام 2017م".[4]**

هدفت الدّراسة إلى البحث في مفهوم الاغتراب لدى هربرت ماركيوز كنموذجٍ عن مدرسة فرانكفورت، وإلى تبيان الأثر العكسيّ لتطوُّر العلوم التّكنولوجيّة حسب فلاسفة النّظريّة النّقديّة عامّةً وماركيوز بصفةٍ خاصّة. وتمّ اعتمادُ المنهج التّحليليّ في تحليلٍ لوضعيّة الإنسان المُعاصر، والأنظمة القمعيّة القائمة، والصّورة اليوتوبيّة الّتي شيّدها ماركيوز لإقامة عالمٍ جديدٍ هروباً من الطّغيان والاستغلال، إضافةً إلى نقد بعض الأفكار المُبالَغ فيها والّتي تشهد نوعاً من صعوبة التّحقّق على أرض الواقع. وأبرز النّتائج الّتي خَلُصَت إليها هذه الدّراسة:

1-شهد مشروع الحداثة الّذي سطّرته فلسفة الأنوار انحرافاً باتّخاذه صوراً عديدةً للسّيطرة، ولم يصبُ إلى تحرير الإنسانيّة في ظلّ هذا التّطوُّر الهائل، وهذا ما انتبه إليه فلاسفة مدرسة فرانكفورت من خلال نقدهم لحال إنسان الحضارة الصّناعيّة المُتقدّمة، وكشفهم لكلّ ظواهر القمع والاستلاب، ومطالبتهم بتغيير هذا المُجتمَع الّذي أنتجته الحداثة التّقنيّة "العقل الأداتيّ"، وكان غرضهم من هذا النّقد هو تجاوز العقل الأداتيّ إلى عقلٍ موضوعيّ يُعيد النّشاط للعقل ويمنحه الوعي، والتّطلّع نحو النّقد، ورفض ما هو قائم.

2-إنّ ماركيوز يرفض كلّ أشكال التّقدّم التّكنولوجيّ العلميّ والتّقنيّ الّتي فرضته القوى السّياسيّة المُهيمنة، وهو بذلك لا يتّخذ موقفاً نقديّاً إزاءها وإنّما يندّد بضرورة الاستعمال العقلانيّ لها، فهو يُؤمن بإمكانيّة توجيه العلم والتّكنولوجيا في خدمة البشريّة، وليتحقّق ذلك لا بدّ من ظهور تكنولوجيا جديدةٍ تقضي على سيطرة المُجتمَعات الغربيّة المُتقدّمة.

- **دراسة بعنوان: "(مقارنة بين نظريتي ماركس وماركيوز في الاغتراب) للباحثين (هي جوان وسن داوجين)، مقال محكّم، الولايات المتّحدة الأمريكيّة، عام 2015م".[5]**

"(Comparison Between Marx's and Marcuse's Alienation Theories) by (He Juan, & Sun Daojin), academic article, United States, 2015".

هدفت الدّراسة إلى مقارنة نظريّة الاغتراب في مخطوطات عام 1844م لكارل ماركس، والإنسان ذو البعد الواحد لماركيوز، وتحليل التّناقضات الاجتماعيّة والعلاقات الطّبقيّة في المجتمع الرّأسماليّ

المبكّر والمتأخّر، وتمّ استخدام طريقة المقارنة لتحديد أوجه الشّبه والاختلاف بين كلّ من نظريّة ماركس وماركيوز في الاغتراب. وأهمّ النّتائج الّتي خَلُصَت إليها الدّراسة:

1- يسعى النّاس ويعيشون من أجل الثّروة المادّيّة بشكل أعمى، فهي الهدف الّذي يسعون إليه في حياتهم، فيقيسون قيمة أنفسهم والآخرين بقيمة المواد الّتي يشغلونها ويستمتعون بها، وهذه القيم تُعمّق اغترابهم.

2- يُعدّ كلّ من العلم والتّكنولوجيا كالسّيف ذو الحدّين؛ إذ يتركان آثاراً مهمّة وإيجابيّة كتحسين مستوى القوى المنتجة في المجتمع الرّأسماليّ وإثراء الاحتياجات المادّيّة للنّاس، إلّا أنّهما يتركان آثاراً سلبيّةً أيضاً على حرّيّة النّاس وعلى التّنميّة الشّاملة، فتطوّر العلوم والتّكنولوجيا قد أسهم في اغتراب النّاس.

- **التّعقيب على الدّراسات السّابقة:**

هدفت الدّراسات السّابقة إلى تحليل الاغتراب عند ماركوزه في ضوء فلسفته العامّة بشكل كلّيّ، أمّا الدّراسة الحاليّة فقد اختلفت عن غيرها في أنّها وضّحت المعاني الّتي تجلّى فيها الاغتراب عند ماركوزه وكيفيّة تناوله لهذا المفهوم، كما أنّ الدّراسات السّابقة غلب عليها التّحليل وهذه النّقطة تجمع ما بين الدّراسة الحاليّة وغيرها من الدّراسات، لكن ما يميّزها هو أنّ التّحليل المتّبع هنا هو تحليل اجتماعيّ لا فلسفيّ. وهذه المسوّغات تجعل الدّراسة الحاليّة استمراراً لمّا سبق لا تكراراً لما تمّ دراسته.

ثالثاً- تعريف الاغتراب:

أ- **<u>الاغتراب لغةً:</u>**

تعدّدت المعاني الّتي يحملها مفهوم الاغتراب في اللّغة العربيَة، حيث جاء في معجم **مختار الصّحاح:** **"(تَغَرَّبَ)و (اغْتَرَبَ) بمعنى فهو (غَرِيبٌ) و(غُرُبٌ) بضمَّتينِ والجمْعُ (الغُرَباءُ). والغُرَباءُ أيضاً الأباعِدُ. و(اغْتَرَبَ) فُلانٌ إذا تزَوَّجَ إلى غيرِ أقَارِبِهِ"**[6]، أمّا في **المعجم الوسيط** فيقال: **"الشَّمْسُ تَغْرُبُ (غُرُباً) بَعُدَتْ وَتَوَارَتْ في مَغِيبِهَا و (غَرُبَ) الشَّخْصُ بِالضَّمِّ (غَرَابةً) بَعُدَ عَنْ وَطَنِهِ فَهُوَ (غَرِيبٌ)".**[7]

والجدير بالذّكر أنّ كلمة الاغتراب في اللّغة العربيّة تقابل كلمة "Alienation"في اللّغة الإنكليزيّة، وكلمة "Aliénation" في الفرنسيّة، وقد اشتقّت هاتين الكلمتين من الكلمة اللّاتينيّة "Alienatio"، المستمدّة أساساً من الفعل اللّاتينيّ "Alienare"، والّذي يحمل معنى النّقل أو التّحويل أو التّسليم أو الإبعاد. وهذا الفعل، بدوره، مستمدّ أيضاً من كلمة "Alienus"، والّتي تعني الانتماء إلى شخصٍ آخر، كما أنّ هذه الكلمة الأخيرة هي أيضاً مستمدّةٌ من اللّفظ "Alius"، الّذي يدلّ على الآخر.[8]

ب- **<u>الاغتراب اصطلاحاً:</u>**

يتميّز مفهوم الاغتراب بالإبهام والغموض المعرفيّين ويعود ذلك لكثرة الدّلالات الّتي يحملها، الأمر الّذي حدا بالفيلسوف الفرنسيّ **بول ريكور Paul Ricoeur** (1913– 2005) إلى عدّه مفهوماً مرضيّاً يعاني من تأثير "الزّخم الدّلاليّ"... وهذا الزّخم الدَلاليّ يجعله يصل إلى مرحلةٍ ينعدم فيها أيّ معنى له.[9]

وإذا ما تمّت محاولة تتبّع معاني هذا المفهوم، لا بدّ من التّمييز بين السّياقات الّتي يختلف باختلافها، حيث أشار كلّ من **ريمون بودون Raymond Boudon** (1934–2013) **وفرانسوا بورّيكو Francois Bourricaud** (1922– 1991) إلى أنَّ للاغتراب "**تفسيراً قانونياً (إنتقال أو بيع مال أو حق) أو تفسيراً سيكولوجياً (=الضعف الفكري العام)** ، وتفسير "**علم الاجتماع" (– انحلال الرابطة بين الفرد والاخرين) وتفسيراً دينياً (= انحلال الرابطة بين الفرد والالهة)"**[10]، وهنا يتّضح اختلاف هذا المفهوم باختلاف السّياقات الّتي يرد بها.

لكنّ التّعريفات الّتي جُمِعت في حدود الدِّراسة الحاليّة أوضحت أن للاغتراب ثلاثة جوانب: الجانب الاجتماعيّ، والنّفسيّ، والجمع بين الجانبين آنفي الذّكر. فمن التّعريفات الّتي ركّزت على الجانب الاجتماعيّ وحده تعريف **عبد الهادي الجوهريّ** الّذي عدّ الاغتراب "**الحالة التي تسيطر على الفرد سيطرة تامة تجعله يحس بأنه غريب وبعيد عن بعض نواحي واقعه الاجتماعي"**[11]، أمّا التّعريفات الّتي أخذت الجانب النّفسيّ دون الاجتماعيّ يُذكر منها تعريف **فريدريك معتوق** الّذي رأى أنّ الاغتراب هو "**استلاب الشخصية المميزة للفرد"**[12]، بينما من التّعريفات الّتي دمجت الجانبين معاً تعريف **معن العمر** الّذي عدَّ الاغتراب "**إقصاء أو إبعاد الأفراد عن ذاتهم وعن الآخرين"**.[13]

وهكذا يمكن أن يُستخلَص، في ضوء التّعريفات السّابقة، أنّ مفهوم الاغتراب هو الحالة الّتي يشعر فيها الفرد بالانفصال والعزلة عن ذاته، وعن المُجتمع المُحيط به الأمر الّذي يجعله عاجزاً عن التّوافق مع عالمه الدّاخليّ والخارجيّ بشكل سليم.

رابعاً– أبعاد الاغتراب:

لقد أشار ميلفان سيمان **Melvin Seeman** (1918– اليوم) في دراسته الشّهيرة المنشورة عام (1959) والمُعنونَة "**في معنى الاغتراب" "On the Meaning of Alienation"** إلى جملة من الأبعاد الّتي تعكس مضمون هذا المفهوم وتوضّح فحواه، وهي كالآتي:

أ– **العجز Powerlessness**: والّذي عرّفه سيمان بأنّه التّوقُّع أو الاحتمال الّذي يحمله الفرد تجاه ما يحيط به، بحيث لا يمكن لسلوكه تحديد النّتائج الّتي يبحث عنها.

ب– **اللّامعنى Meaninglessness**: وهو الحالة الّتي تكون فيها الأشياء المحيطة بالفرد، والّتي ينبغي عليه تصديقها، غامضة وغير ذات معنى.

ت– **اللّامعياريّة Normlessness**: وهذا البعد مُشتقّ من مفهوم **إميل دوركايم Émile Durkheim** (1858– 1917م) للأنومي، ويشير سيمان فيه إلى إسهامات **روبرت ميرتون**

Robert Merton (1944– اليوم) أيضاً، واللّامعياريّة هي الحالة الّتي تكون فيها السّلوكيّات غير المقبولة اجتماعياً سائدة من أجل الوصول للأهداف المبتغاة.

ث- **العُزلة Isolation**: يستخدم سيمان هذا البعد للإشارة إلى دور المثقَّف، والّذي ينفصل فيه الكتّاب عن معايير الثّقافة الشّعبيّة السّائدة... ولا يعطون الأهداف والمتعقدات، الّتي قد يكون لها أهمّيّة كبيرة عند المجتمع، قيماً كبيرة جدّاً.

ج- **الانفصال عن الذّات Self-Estrangement**: وفيها يكون الفرد غير قادرٍ على التّواصل مع نفسه، وتسير حياته دون هدف، ويحيا كمُستجيب لما ستقدّمه الحياة فقط.[14] والجدير بالذّكر أنّ هذا البعد كان سائداً في كتابات **إريك فروم Erich Fromm** (1900–1980م)، حيث يشير إلى أنّه "**إذا سألت إنساناً ((من أنت؟)) فإنه يجيب ((أنا صاحب مصنع))، أو ((أنا موظّف كتابي)) أو ((أنا طبيب))- أو ((أنا متزوج)) أو ((أنا أب لولدين))، وإلى حد كبير يكون لإجابته المعنى الذي من شأنه أن يكون لإجابة الشيء الناطق**"[15]، وهنا يبرز تشيّؤ• الإنسان وانفصاله عن ذاته بشكلٍ واضح.

وبعد محاولة سيمان، قام **ديوايت دين Dwight Dean•** في دراسته المنشورة عام (1961): "**الاغتراب: معناه وقياسه**" "**Alienation: Its meaning and Measurement**" باختزال أبعاد الاغتراب إلى ثلاثة أبعاد: العجز Powerlessness، واللّامعياريّة Normlessness، والعزلة الاجتماعيّة Social Isolation. ولم يقدّم معاني جديدة لبعدي العجز واللّامعياريّة، إنّما قصد بالعزلة الاجتماعيّة تلك الحالة الأشبه بالأنومي عند دوركايم، والّتي تقتضي الشّعور بالانفصال عن معايير الجماعة السّائدة.[16]

ولم تتوقّف محاولات تصنيف الأبعاد الخاصّة بمفهوم الاغتراب في محاولة لحصر معاني هذا المفهوم المتشعّب والمثقل بالدّلالات، حيث يقدّم **راسل ميدلتون Russel Middleton•** أيضاً إسهاماً جديداً في دراسته المنشورة بعنوان: "**الاغتراب، والعرق، والتَّعليم**" "**Alienation, Race, and Education**" من خلال تصنيفه لأبعاد الاغتراب إلى: العجز Powerlessness، واللّامعنى Meaninglessness، واللّامعياريّة Normlessness، والانفصال الثّقافيّ Cultural Estrangement، والانفصال الاجتماعيّ Social Estrangement، والانفصال عن العمل Estrangement From Work. حيث قصد بالانفصال الثّقافيّ عدم التّوافق مع ما هو سائد عند النّاس، وقد اعتمد ميدلتون هذه التّسمية في محاولة

• التّشيّؤ Reification: هو تحوّل علاقات بين النّاس إلى علاقات أشبه بالأشياء. حيث يفقد فيها الإنسان إنسانيّته ويتحوّل إلى مجرّد شيء.

• ديوايت دين: أستاذ جامعيّ في جامعة دينيسون، ولا تتوفّر أيّة معلومات حول تاريخ ميلاده ووفاته.

• راسل ميدلتون: هو أستاذ جامعيّ في جامعة ويسكونسن، ولا تتوفَّر أيّة معلومات حول تاريخ ميلاده ووفاته.

لتمييز هذا المفهوم عن مفهوم العزلة عند سيمان، وفي تعريفه للانفصال عن العمل، فقد عنى به انعدام رغبة العامل في العمل والقيام به اضطراراً بسبب الظّروف القاسية ولإشباع الحاجات الأساسيّة.[17] ولا تختلف الأبعاد الأخرى الّتي قدّمها عمّا قدّمه دين أو سيمان.

خامساً- المجتمع الصّناعيّ المُعاصر:

لا يُمكِن الحديث عن مفهوم الاغتراب عند ماركوزه بمعزل عن المُجتمع الصّناعيّ المُعاصر، وهو ذلك المجتمع الّذي يجسّد الرّأسماليّة في مراحلها المتقدّمة ويمثّل قوّة السّلطة وسطوتها. إنّ هذا المجتمع هو "**تركيبٌ إنتاجيّ لمُجتمع رفاه ومُجتمع حرب**"[18]، ومن أبرز مظاهره أنّه مُجتمعٌ يصدّر صورة عقلانيّة عن نفسه ويهيمن على حياة الأفراد برمّتها تحت ستار هذه العقلانيّة الّتي تخفي في جوفها لاعقلانيّتها الصّارخة. إنّ هذا التّناقض الصّارخ في هذا المجتمع هو ما جعل ماركوزه يسخّر جلّ كتاباته من أجل توضيحه والتّحفير في خفاياه.

كما أنّ هذا المجتمع منتجٌ بوفرة ويحوي كلّ مُستلزَمات الرّفاه والتّرف ويصدّر حاجات زائفة تصبح مع مرور الوقت بمثابة حاجات رئيسة للنّاس لا يمكن العيش دونها وتتحدّد بضوئها ماهيّة الفرد، حيث يرى ماركوزه أنّ "**أكثر مظاهر المجتمع الصناعي المتقدم مدعاة للأسف : الطابع العقلاني للاعقلانية . فهذه الحضارة منتجة ، ناجعة ، قادرة على زيادة الرفاه وتعميمه على إضفاء صفة الحاجة على ما هو زائد على الحاجة وعلى تحويل الهدم إلى بناء**".[19]

فضلاً عن أنّ هذا المجتمع الّذي يختبئ خلف ستار العقلانيّة يعمل على قمع الابتكارات والمواهب والإمكانات ويضعها ضمن قوالب محدّدة، وذلك بفعل قوّة إنتاجيّته الّتي تعمل على التّصدّي لأيّة محاولة اختلاف مع أيديولوجيا هذا المجتمع؛ نظراً لامتلاكه القوّة الحربيّة والعسكريّة الّتي ترهب أيّ منظور مناوئ له، حيث يشير ماركوزه إلى أنّ "**هذا المجتمع في مجموعه لا عقلاني، فإنتاجيته تقضي على التطور الحر للحاجات والمَلَكات الانسانية ، وسلمه غير متحقق الا بفضل شبح الحرب البارز أبداً للعيان**".[20]

وممّا يجدر ذكره أنّ الجهاز الإنتاجيّ لهذا المجتمع، والّذي يعتمد على الآلة بالدّرجة الأولى، ليس حيادياً على الإطلاق ولا ينفصل عن أيديولوجيا المجتمع الّذي يستخدم التّكنولوجيا ويستثمرها لخلق أشكال من الرّقابة والسيطرة، "**فالتحليل متركز على مجتمع صناعي متقدم لا يمكن فيه ان نعتبر جهاز الانتاج والتوزيع التقني (وقطاعه القائم على التأليل) مجرد حشد جمعي من الأدوات التي يمكن عزلها عن مقتضياتها الاجتماعية والسياسية... وفي مثل هذا المجتمع يميل جهاز الانتاج الى أن يصبح كلياً، بمعنى أنه يحدد الصبوات والحاجات الفردية في الوقت نفسه الذي يحدد فيه النشاطات والمواقف والقابليات التي تستلزمها الحياة الاجتماعية... والتقنية تفسح المجال لتأسيس أشكال من الرقابة والتلاحم الاجتماعي، جديدة واكثر فاعلية ونعومة واستطابة في آن واحد**".[21]

بيد أنّ الجهاز الإنتاجيّ للمُجتمع الصّناعيّ "**يفرض متطلّباته الاقتصاديّة والسّياسيّة للدّفاع والتّوسُّع في وقت العمل ووقت الفراغ، وفي ميادين الثّقافة الماديّة والفكريّة، وبحكم الطّريقة الّتي ينظّم فيها قاعدته التّكنولوجيا، فإنّ المجتمع الصّناعيّ المعاصر يميل إلى النّزعة التّوتاليتاريّة (الشّموليّة)**"[22]، وهكذا يعمل هذا المجتمع على بسط سيطرته على جميع ميادين الفكر والثّقافة ليمارس عليها هيمنةً فكريّةً من خلال اعتماده نزعةً كلّيّةً استبداديّةً تمتدّ لا على ميادين الفكر فحسب إنّما على ميادين الحياة جمعاء.

فهذا المجتمع الّذي يقوم على أساس "**الرفاه ، الفعالية ، افتقاد الحرية في إطار ديموقراطي**"[23]، يحدّد حرّيّة النّاس ضمن مجموعة من البدائل الّتي يحدّدها ويرسمها مسبقاً، ويعيش النّاس بوهم امتلاك الحرّيّة؛ كونهم يمارسونها من وجهة نظر أيديولوجيا هذا المجتمع لا غير، "**فتحت مظلّة الحكم الكلّيّ القمعيّ، يُمكن للحرّيّة أن تصبح أداةً قويّةً للهيمنة. كما أنّ العامل الحاسم في تحديد درجة الحرّيّة الإنسانيّة ليس نطاق الاختيار المُتاح للفرد إنّما ما يُمكن اختياره وما تمّ اختياره من قبله، فمعيار الاختيار الحُرّ لا يُمكن له أن يكون مُطلقاً أبداً، ولكنّه ليس نسبيّاً بشكلٍ كلّيّ؛ فالقدرة على اختيار الأسياد لا تلغي السّادة ولا العبيد. والاختيار الحرّ لمجموعةٍ واسعةٍ من البضائع والخدمات لا يشير إلى حرّيّة الأفراد**".[24]

ولمّا كان هذا المجتمع يملك هذه القوّة ويتستّر وراء رداء العقلانيّة، فإنّه "**يحرم النقد من أساسه الحقيقي. فالتقدم التقني يرسخ دعائم نظام كامل من السيطرة والتنسيق، وهذا النظام يوجه بدوره التقدم ويخلق أشكالاً للحياة (وللسلطة) تبدو وكأنها منسجمة مع نظام القوى المعارضة ، وتبطل بالتالي جدوى كل احتجاج باسم الآفاق التاريخية ، باسم تحرر الانسان . وعلى هذا فان المجتمع المعاصر يبدو قادراً على الحيلولة دون أي تبدل اجتماعي**"[25]، وبهذا يُخلَق المجتمع أحاديّ البعد الّذي لا صوت فيه لأيّ اتّجاه مناوئ له، وبذلك يغرّب الإنسان ميادين الفكر عن ماهيتهم الحقيقيّة.

سادساً– الاغتراب عند هربرت ماركوزه:

لقد سيطر المجتمع الصّناعيّ المعاصر على أوجه الحياة بأكملها، وسيطرته تقوم على خلق واقع يماثل أيديولوجيّته، فالمجتمع أحادي البعد قد غرّب وأقصى كلّ الجوانب المعارضة والمناقضة له ليخلق مجتمعاً يقبل لاعقلانيّته على أنها عقلانيّة منطقيّة. وفي مثل هذه الأجواء، يغترب الإنسان والفنّ والثّقافة والجنس واللّغة وغيرها من الميادين، وهذه الجوانب الّتي أشار إليها ماركوزه في تحليله للاغتراب في المجتمع الصّناعيّ المعاصر، يمكن حصرها فيما يلي:

أ– **<u>اغتراب الإنسان:</u>**

يشير ماركوزه إلى أنّ المجتمع الصّناعيّ المعاصر يخلق للإنسان حاجات وهميّة بعيدة كلّ البعد عن حاجاته الحقيقيّة، وهو بدوره يسعى لإشباعها ويعيش حياته فاقداً لجوهره الرّئيس ومعتقداً أنّ المظاهر الاستهلاكيّة الّتي أفرزتها هذه الحاجات الوهميّة تمثّل جوهر حياته، كما أنّ هذه الحاجات"**تفرضها مصالح**

اجتماعية خاصة على الفرد... فما الترويح عن النفس ، واللهو ، والعمل والاستهلاك حسب ايحاءات الدعاية ، وحسب ما يحبه الآخرون ويغض ما يبغضونه ، إلا حاجات كاذبة في غالب الأحيان".[26]

فالإنسان اليوم كما أشار إيريك فروم "**تفتته إمكانية شراء الأكثر، والأفضل، ولا سيما من الأشياء الجديدة. وهو جائع إلى الاستهلاك... وإذا تجرأ الإنسان الحديث على الإفصاح عن مفهومه للجنّة، فإنه سيصوّر رؤية تبدو فيها مثل أضخم مجمّع استهلاكي في العالم".**[27] إنّ ملاحظة فروم تتّفق مع ما صوّره ماركوزه حول الحالة الّتي يصل إليها الإنسان في ظل المجتمع أحاديّ البعد الّذي يفرض على الإنسان حاجات زائفة يعيش ضمنها وتصبح هي أساس وجوده.

وفكرة ائتلاف النّاس مع هذه الحاجات تنبع من انتشار هذه الحاجات وتماثل النّاس في امتلاكها، ولكنّ هذا التّماثل لا يعدو كونه تماثلاً زائفاً ومؤشّراً يعكس السّيطرة الخفيّة أو الرّمزيّة الّتي يُمارسها المجتمع الصّناعيّ على النّاس؛ "**فإذا كان العامل ورئيسه يستمتعان بالبرنامج التّلفزيونيّ نفسه ويزوران المُنتجع عينه، وإذا ما كانت الضّاربة على الآلة الكاتبة لها مظهرٌ جذابٌ مثلها مثل ابنة صاحب عملها، وإذا كان الزّنجيّ يمتلك سيّارة كاديلاك، وإذا ما قرأوا جميعاً الصّحيفة ذاتها، فإنّ هذا التّماثل لا يشير إلى اختفاء الطّبقات، بل إلى المدى الّذي تتقاسم فيه طبقات السّكّان السّائدة الحاجات والرّضا اللذين يخدمان الحفاظ على السّيادة".**[28]

إنّ الإشكاليّة هنا تنبع من ائتلاف النّاس منطق هذا المجتمع الصّناعيّ والتّعبير عنه، والاغتراب عن جوهرهم الحقيقيّ، وهذا الائتلاف يبرز بشكل أكبر فيما يسميه ماركوزه **بالضَّمير السَّعيد Happy consciousness**، والّذي يعدّه "**خير مثال على الامتثالية الجديدة**"[29]؛ كونه يمتثل للواقع القائم، ويدعم فكرة عقلانيّته ويحميها ويمارسها سلوكاً، ويقبل بكلّ مُمارساته المُتناقضة وغير العقلانيّة ويعدّها مُمارساتٍ عقلانيّة.

ب- <u>اغتراب الثّقافة:</u>

لقد أثّر المجتمع الصّناعيّ المعاصر بالثّقافة عندما جعل الواقع أحاديّ البعد يحاكي أيديولوجيّته الخاصّة به فقط، الأمر الّذي نفى إمكانيّة قيام ثقافة مناوئة له نظراً لقيامه بامتصاص المعارضات والنّقد، فأصبحت الثّقافة الجديدة ثقافة تعبّر عن هذا المجتمع وعقلانيّته التكنولوجيّة، حيث يرى ماركوزه أنّ "**العناصر المعارضة ، المتغرّبة ، المتعالية ، التي كانت الثقافة الرفيعة تشكل بفضلها بعداً آخر للواقع ، هي في سبيلها الى الزوال . وتصفية الثقافة الثنائية البعد لا تتم الآن عن طريق نفي ((القيم الثقافية)) واطراحها، بل تتم عن طريق دمجها بالنظام القائم".**[30]

فقد اختفت من هذه الثّقافة الجديدة أحاديّة البعد كلّ أبعاد الثّقافة الثّائرة والمعارضة أو الثّقافة ثنائية البعد الّتي كانت سائدة، ففي "**شعر تلك الثقافة ما قبل التكنولوجية ونثرها كان يتمثل ايقاع الذين يسيرون**

مترجلين أو يستقلون المركبات، ايقاع الذين يملكون الوقت الكافي ليفكروا ويتأملوا ويحسوا ويرووا والذين يجدون في هذا لذة ما بعدها لذة"[31]، وهكذا تكون الثّقافة مثلها في ذلك مثل الإنسان مغتربة عن واقعها وجوهرها.

ت- <u>اغتراب الفنّ:</u>

كما اختلفت مكانة الثّقافة في المجتمع الجديد، فإنّ "**مكانة العمل الفني في ثقافة ما قبل تكنولوجية وثنائية البعد ليس نفس مكانته في حضارة احادية البعد"**[32]، حيث احتوى المجتمع الصّناعيّ المعاصر الفنّ أيضاً وجعله فنّاً إيجابيّاً وأحاديّ الجانب يُعبّر عن أيديولوجيّته ولا مجال فيه للسّلب والمُعارضة، "**فالواقع التكنولوجي يدمر الاشكال التقليدية ، ويدمر امكانية الانفصال الفني بالذات ، اي انه يميل لا الى الغاء بعض ((الأساليب)) فحسب بل الى الغاء جوهر الفن بالذات".**[33]

والجدير بالذّكر أنّ ماركوزه قد استخدم مصطلحات عالم النّفس النّمساويّ **سيغموند فرويد Sigmund Freud** (1856-1939م) في تحليلاته للاغتراب في المجتمع الصّناعيّ المعاصر، كمبدأ الواقع Reality Principle، ومبدأ اللّذّة Pleasure Principle، واللّيبيدو Libido، كما استخدم مصطلح الاتّضاع Desublimation، وهو عكس مصطلح التّسامي Sublimation، ليُشير من خلاله للآلية الّتي تتّضع من خلالها مظاهر الحياة في ظلّ المجتمع الصّناعيّ المعاصر.

فالفنّ، شأنه شأن كلّ مظاهر الحياة، قد تعرّض للاتّضاع حيث افتقد لتساميه واتّضع –أيّ أُنزِل إلى أسفل- ليُعبّر عن الواقع العقلانيّ القائم حتّى أصبح هذا الأخير بمثابة موضوعه الرّئيس، وبذلك اغترب عن جوهره الأساسيّ؛ "**فالاغتراب الفنّيّ هو التّسامي. إنّه يخلق صوراً للظّروف الّتي لا يُمكِن التّوفيق بينها وبين مبدأ الواقع القائم، ولكنّها، كصورٍ ثقافيّة، تصبح مُحتملة، بل وحتّى ذات عبرة ونفع. أمّا اليوم فقد تمّ إبطال هذه الصّور. ويمكن القول بمعنى من المعاني إنّ اندماجها بالمطبخ والمكتب والمتجر وتداولها بهدف الأعمال التّجاريّة والمرح هو بمثابة اتّضاع كونه يحلّ محلّ الإشباع بوساطة إشباع فوريّ. ولكنّه اتّضاع يُمارس من "موقف قوّة" من جانب المجتمع".**[34]

ث- <u>اغتراب الجنس:</u>

إنّ الصّورة الّتي صدّرها المجتمع الصّناعيّ المعاصر عن التّحرّر الجنسيّ هي صورة تخدم منطقه وأيديولوجيّته، حيث يرى ماكوزه أنّ "**هذا التحرر المزعوم يخدم القمع العام الراهن أكثر مما يناوئه".**[35] ففي سياق هذا التّحرُّر الزّائف، يُشوَّه الجنس ويتّضع ويتمّ تسليعه بشكلٍ كبير للدّرجة الّتي يُصبح فيها بمثابة بضاعة تجاريّة؛ فمثلاً "**يُسمح للجسد ضمن علاقات العمل وعالم العمل اليوميّ أن يعرض صفاته الجنسيّة، وهذا أحد أبرز الإنجازات الفريدة الّتي حقّقها المجتمع الصّناعيّ لأنّ العمل البدنيّ الشّاقّ**

والمُلوَّث قد تقلَّص، ولأنّ الملابس رخيصة الثّمن والجذابة، وثقافة الجمال، والصّحّة البدنيّة أصبحت مُتوفِرة للجميع".[36]

فالجنس في المجتمع الإيجابيّ أحاديّ البعد مختلف عمّا كان في السّابق، حيث لا يعبّر عن التّسامي بقدر ما يعبّر عن الرّضوخ للواقع القائم ولهذا هو محدود ببعد واحد، ففيه تمّ إضعاف الإيروسيَّة♦ وجعلها تتوافق مع مبدأ الواقع، وأُضعف عالم اللّيبيدو، وأنحطّ الجنس وابتُذِل وانتشر على أوسع نطاق، ضمن سياق من الكبت، دون أن يتبعه أيّ إشباع كامل... كما أنَّ ما يتمّ تقديمه للنّاس هو ليس الجنس بحدّ ذاته إنّما خيالات وأوهام تحلّ محلّه.[37] وهكذا يكون الجنس قد تعرّض للاتّضاع وتمّ إنزاله للتّوافق مع الواقع، حيث إنّ هذا "**الاتضاع المراقب قادر على اضعاف تمرد الغرائز ضد مبدأ الواقع القائم**"[38]، وبهذا يعبّر الجنس عن نفسه بصور تتوافق مع الواقع القائم، حيث يشير ماركوزه إلى أنَّ "**التلبية التي يأذن بها المجتمع ويرغب فيها ويشجع عليها تتمتع بلا ادنى ريب بمجال اوسع بكثير، ولكن مبدأ اللذة يواجه من خلال هذه التلبية انكماشاً ويعاني من تقلص لحرمانه من المطالب غير القابلة للتوفيق مع المجتمع القائم. ان اللذة التي من هذا النوع تولد الخنوع".**[39]

في حدود ماسبق، يمكن القول إنّ الجنس في عالم العقلانيّة الجديد يختلف بشكلٍ كبير عنه في عالم ما قبل التّقنيّة، فلو تمّت المقارنة بين مُمارسة الجنس في حقلٍ أو سيّارة، أو بين تسكّع العاشقين والعاشقات في مدينة قديمة أو في شوارع مانهاتن، فلا ريب أنّ المحيط في الخيارين الأوّلين يلعب دوراً كبيراً في الإشباع اللّيبيديّ ويكتسب صفة الأيروسيّة ويتعالى فيه اللّيبيدو في صورة تسامٍ غير قمعيّ، وعلى العكس من ذلك، فإنّ المحيط في الخيارين الآخرين يبدو كأنّه يضع العراقيل أمام هذا التّعالي.[40]

ج- اغتراب اللّغة:

لم تسلم اللّغة أيضاً من سطوة أيديولوجيا المجتمع الصّناعيّ المعاصر بل تعرّضت أيضاً للاتّضاع، وأصبحت لغةً جديدة إيجابيّة أحاديّة تخدم القمع، كما أضحت لغة إدارة شموليّة وشاملة بفضل التّكنولوجيا الحديثة، إنّها "**لغة توحّد وتوحيد ، ترتقي منهجياً بالفكر الايجابي وبالعمل الايجابي ، وتتصدى منهجياً ايضاً للأفكار النقدية والمتعالية**"[41]. كما أنّها لغة أورويلية•، ترى أنّ "الحرب هو السّلم" و"السّلم هو الحرب"، مرتبطة بالسّياسة وتقوم على إعلاء من تشاء وخفض من تشاء أيضاً، وفيها يتصدَّر سياسيّو الولايات المتّحدة الأمريكيّة شاشات التّلفاز ويتحدّثون عن السّلام العالميّ وأياديهم مُلطّخة بدماء ملايين الأبرياء، ويقبل النّاس خطاباتهم دون أيّة معارضة أو نقد. فهذه اللّغة مقبولة عند الجميع دون أيّة مُساءلة،

♦ إيروس (Eros): إله الجنس والحبّ والرّغبة في الميثولوجيا اليونانيّة، وقد استخدمه فرويد ليرمز إلى طاقة اللّيبيدو، بتعارض مع ثاناتوس (Thanatos) إله الموت في الميثولوجيا اليونانيّة، والّذي استخدمه فرويد أيضاً ليرمز إلى طاقة الموت

• نسبة إلى الرّوائيّ والصّحافيّ والكاتب البريطانيّ **جورج أورويل George Orwell (1903-1950).**

ومن قبيل تناقضات هذه اللّغة أنّ "**الحزب السّياسيّ الّذي يعمل من أجل الدّفاع عن الرّأسماليّة وتطويرها يُسمّى حزباً اشتراكيّاً، والحكومة الاستبداديّة تُسمّى حكومةً ديمقراطيّةً، والانتخابات المُزوَرة تُسمّى انتخابات حرّة... لكن الجديد نسبيّاً هو القبول العامّ لهذه الأكاذيب ولمحتواها الشّنيع من قبل الرّأي العامّ والخاصّ**".[42]

وهكذا، تصبح هذه اللّغة المُتناقضة والأشبه بلغة رجل الشّارع• كما يسمّيها ماركوزه أداةً لهيمنة هذا المجتمع الّذي "**في وسعه الاستغناء عن المنطق، إنه مجتمع يلعب مع التدمير ويسيطر تكنولوجياً على الفكر والمادة**".[43]

ح- __اغتراب علم الاجتماع:__

يشتهر علم الاجتماع الأمريكيّ بسيادة ما يعرف بالاتّجاه الوضعيّ أو الاختباريّ في علم الاجتماع، وهو الاتّجاه الّذي يعتمد التّكميم في دراسة الظّواهر الاجتماعيّة، إلّا أنّ ماركوزه يرى أنّ هذا الاتّجاه يخدم منطق المجتمع الصّناعيّ المعاصر أكثر ممّا يفيد في الكشف عن أعماق المجتمع؛ كونه يعزل الظّواهر الاجتماعيّة عن سياقها العامّ ويقدّم تفسيرات جزئيّة لا تسهم في تغيير الواقع بقدر ما تثبّته، وهنا يبرز اغتراب علم الاجتماع الّذي هدفه فهم وتحليل سيرورة المجتمع والتّحفير في عمقه لكشف الجوانب الخفيّة، لكنّ "**الاحصائيات والأرقام والدراسات الاختبارية التي تقوم بها السوسيولوجيا والعلوم السياسية ليست عقلانية بما فيه الكفاية . فهي مضللة وأسطورية لأنها معزولة عن السياق العيني الذي يوجد الوقائع ويحدد وظائفها . وهذا السياق اوسع نطاقا وأشمل من سياق المصانع او المخازن التي تخضع للدراسة والبحث ، وأوسع نطاقاً ايضاً من السياق الذي تُدرس فيه المدن والتجمعات السكانية والذي يُحصى فيه رأي الافراد والجماعات وتُحسب فرص بقائهم على قيد الحياة . انه اوسع نطاقاً ومختلف اصلاً**".[44]

ويسوق ماركوزه أمثلةً عديدةً على قصور الاتّجاه الاختباريّ في دراسة الواقع، ومنها دراسة **جيوفري هاورثون Geoffery Hawthorn** (1941–2015م) لعلاقات العمل في الشّركة الكهربائيّة الغربيّة وتحليل الاحتجاجات الّتي قدّمها العمّال حول عملهم، فإحدى الاحتجاجات الّتي جاءت من قِبل أحد العمّال في الشّركة أنّ "المراحيض ضارّة بالصّحّة"، حيث فُسّر هذا الاحتجاج على النّحو الآتي: "**في مثل هذه المناسبة ذهبتُ إلى المرحاض، وكان حوض الغسيل فيه بعض الأوساخ. ثمّ تأكّدت التّحقيقات من أنّ ذلك يرجِع إلى حدّ كبيرٍ إلى إهمال بعض المُوظّفين، فتشنّ حملةٌ ضدّ رمي الأوراق والبصق على الأرض، وممارساتٍ مُماثِلة، ويُكلّف خادمٌ للعمل المُستمرّ في المرحاض**".[45] إلّا أنّ هذا الاحتجاج قبل تحليله من

• يستعير ماركوزه مفهوم رجل الشّارع من هيغل الّذي يرى أنّ "المُفكّر التّجريديّ هو رجل الشّارع"، حيث يقصد بالتّجريد عزل الأفكار عن السّياقات المُرتبطة بها والتّفكير بجانب واحد لهذه الأفكار، ورجل الشّارع عند هيغل هو المُفكّر التّجريديّ لأنّه يمارس ضروباً من التّجريد عندما يقوم بعزل جانبٍ واحد من جوانب الحياة ويجعله موضوعاً لحديثه. ومن هنا، فاللّغة عند ماركوزه هي أقرب إلى لغة الشّارع المُجزّأة والمفتّتة الّتي تُمثّل الواقع القائم فقط، وهو واقع المجتمع الصّناعيّ المعاصر.

قبل المذهب الاختباريّ كان "**يقيمُ علاقةً ملموسةً بين الحالة المُعيّنة والمجموع العامّ الّذي يحويها، والّذي يتضمّن بدوره الظّروف الّتي تتجاوز أيّة وظيفةٍ مُعيّنةٍ أو مصنعٍ مُعيّن أو موقفٍ شخصيّ بعيّنه، ولكن بعد التّرجمة يتمّ حذف هذا كلّه، ممّا يجعل العلاج وفقاً لهذه العمليّة مُمكناً**".[46] وهكذا، "**فمن اللحظة التي يعزل فيها الاستياء الشخصي عن الاستياء العام ، ومن اللحظة التي تضيع فيها المفاهيم العامة الشمولية التي تعارض الوظيفية في بحر الاحالات الخاصة، تصبح الحالة حادثاً طارئاً يمكن علاجه**".[47] وهنا يتّضح أنّ تفسير المذهب الاختباريّ في علم الاجتماع لهذه الاحتجاجات يقوم عبر تجزيئها وتفسيرها تفسيراً مبتوراً لا يربط الجزء بالكلّ، دون أن يصل إلى السّبب الرّئيس الّذي أدّى لها، وهو سلطة المجتمع الصّناعيّ المعاصر وهيمنته.

ومن هنا، فإنّ الاتّجاه الاختباريّ "**قد هدم كثيراً من الأوهام اللاهوتية والميتافيزيقية ، وساعد على تقدم مسيرة الفكر الحر ، لا سيما في العلوم الطبيعية**"[48]، لكنّه أصبح يتصدّى "**للعملية النقدية التي ينطوي عليها ((النفي)) الفلسفي لما هو معطى، وأن ترد للوقائع شرف الوجود الايجابي**"[49]، الأمر الّذي جعله يعبّر عن الواقع العقلانيّ للمجتمع الصّناعيّ المعاصر ويخدم أيديولوجيّته، حيث يؤكّد ماركوزه أنّ "**علم الاجتماع هذا الذي يؤكد انه يستمد معياره من الواقع الاجتماعي القائم يعزز لدى الافراد ((ايمانهم غير المؤمن)) بالواقع الذي هم ضحايا له**".[50]

خ- <u>اغتراب الفلسفة:</u>

لقد سطا المجتمع الصّناعيّ المعاصر على الفلسفة أيضاً وجعلها غريبةً ومغتربة عن موضوعاتها وجوهرها، حيث عملت الفلسفة الجديدة، الّتي اتّضعت للواقع القائم مثلها مثل بقية جوانب الحياة والفكر، على تكريس نفسها للتّحرّر من "**الأوهام والخيبات والغموض، والألغاز غير القابلة للحلّ، والأسئلة الّتي لا يُمكِن الاجابة عنها، والأشباح والهلوسات**"[51] الّتي سادت الفلسفة ثنائيّة البعد أو فلسفة ما قبل التّكنولوجيّة، "**وأنتجت مفاهيم منسجمة مع السلوك في الواقع التكنولوجي الراهن ، ولكنها تبنت في الوقت نفسه أحكام هذا المجتمع**"[52]، ويعطي ماركوزه مثالاً على فلسفة **لودفيغ فيتغنشتاين Wittgenstein Ludwing (1889-1951م)** الّذي أعلن أنّ "**الفلسفة تترك كلّ شيء كما هو**"[53]، والّذي يتنصّل في هذا الإعلان لكلّ فلسفة لا تُحاكي الواقع وتُعبّر عنه، ففلسفته قامت على محاكاة الواقع القائم بكلّ تجلّياته.

إنّ هذه الفلسفات الحديثة أحاديّة الجانب "**قد كبلت كل مفاهيمها بحالة الاشياء القائمة وراحت تشكك في امكانية اي تجربة جديدة. انها تطأطئ الرأس بخنوع مطلق لقواعد الوقائع القائمة**"[54]، وسدّت المنافذ على ذاتها وانغلقت داخلها لتكتفي بالواقع القائم وتنبذ كلّ العوامل الوافدة من الخارج وتقي نفسها منها، فهي تعتمد منهجاً أحاديّ البعد يزدري كلّ ما من شأنه تعقيل الواقع اللّاعقلانيّ.[55]

سابعاً- تجاوز الاغتراب:

إنّ ما يميّز مشروع ماركوزه الفكريّ هو أنّه لم يقم فقط بتحليل كيفيّة تغريب المجتمع الصّناعيّ المعاصر لجوانب الحياة برمّتها باستخدام التّكنولوجيا الّتي يبثّ من خلالها أيديولوجيّته، إنّما تعدى ذلك لرسم طريق الخروج من حالة الاغتراب هذه. فضلاً عن أنّ ماركوزه قد عاش في الولايات المتّحدة الأمريكيّة لسنوات وساعده عمله كأستاذ في جامعاتها، ثمّ عمله في مكتب أبحاث المخابرات الأمريكيّة على الاطّلاع على أحوال النّاس في البلاد الرّأسماليّة وعلى طبيعة المجتمع الصّناعيّ المعاصر.[56]

حيث كان ماركوزه يرى أنّ الفكر الرّافض لهذا الواقع والمعارض لهذا المجتمع ذو البعد الواحد هو الحلّ، وهذا الفكر هو الّذي سيسهم في فضح وتعرية لاعقلانيّة هذا المجتمع الصّناعيّ، وقد تجسّد هذا الفكر مع مدرسة فرانكفورت، فرغم كلّ سطوة هذا المجتمع الصّناعيّ إلّا أن هذه المدرسة **"لا تملك مفاهيم تسمح بتخطي الفاصل بين الحاضر والمستقبل ، ولا تمنح الوعوذ جزافاً . فهي لم تنجح حتى الآن، وظلت سلبية، وبذلك يمكن ان تظل وفية مخلصة تجاه اولئك الذين وهبوا ويهبون حياتهم بلا أمل للرفض الاكبر".**[57]

ورغم انتماء ماركوزه لمدرسة فرانكفورت، وهي المدرسة المعروف عنها بأنّها مدرسة ماركسيّة لكنّها لا تلتزم بالحرفيّة الماركسيّة، فإنّه لا يلقي مهمّة التّغيير على عاتق العمّال كما عند ماركس بل يرى أنّ فئة العمّال قد ذابت في المجتمع الصّناعيّ وتمّ امتصاصها داخله، كما تمّ تحسين وضعها لتصبح متماهية مع هذا المجتمع، لكن هنالك فئات لم يتمكّن هذا المجتمع وتكنولوجيّته وعقلانيّته المزعومة من الوصول إليهم، إنّهم فئة **"المنبوذين واللّامنتمين، والمُستغَلّين والمُضطهَدين من الأجناس الأخرى والألوان الأخرى، والعاطلين عن العمل والعاجزين عنه"**[58]، وعلى عاتق هذه الفئات تقع مهمّة التّغيير. إنّها فئات لم تعد تملك أيّ أمل في الحياة، ولكن هذا اللّاأمل الّذي تزرخ هذه الفئات تحت وطأته سيكون بمثابة المحرّك الرّئيس للتّغيير، فماركوزه يرى أنّ **"الأمل لم يكتب لنا إلّا من أولئك الّذين هم بلا أمل".**[59] فهؤلاء رغم بدائيّتهم إلى أنّهم ثوريّون وإن لم يمتلكوا وعياً ثوريّاً، ولأنّهم كذلك فسيقومون بخرق قوانين اللّعبة في هذا المجتمع التّسلطيّ عندما يسيرون في الشّوارع بلا أسلحة وبلا حماية مُعرّضين أنفسهم للقتل والموت والاعتقال ليكشفوا زيف هذه اللُّعبة ولا جدواها.[60]

ثامناً– ماركيوز أمام مرآة النّقد:

يقدّم هي **جوان وسن دواجين He Juan & Sun Daojin**• أيضاً في بحثهما المعنون **"مقارنة بين نظريتي ماركس وماركيوز في الاغتراب" "Comparison Between Marx's and Marcuse's Alienation Theories"** نقداً لكلّ من ماركس وماركيوز على حدّ سواء؛ ففي نقدهما لماركيوز، يرى كلّ منهما أنّه لم يتطرّق لجوهر الرّأسماليّة على الإطلاق، بل قام بوصف الظّواهر السّطحيّة للمجتمع

• هي جوان: باحث صينيّ في جامعة ساوث ويست، أمّا سن داوجين فهو أستاذ جامعيّ للعلوم السّياسيّة في جامعة ساوث ويست أيضاً، ولا تتوفّر أيّة معلومات عن تاريخ ولادتهما أو وفاتهما.

الرّأسماليّ، وغَالَى في وصفه... كما أنّ فكرة الاشتراكيّة الجديدة لديه هي أقرب لليوتوبيا[61]، لكنّ هذا النّقد فيه نوع من الإدانة أكثر من النّقد وفيه اختزال لفكر ماركيوز، فالرّأسماليّة لم تعد كما عرفها ماركس، كما أنّ ماركيوز قام بتشريح للجوانب الخفيّة لها ولا يمكن اعتبار ما قدّمه بأنّه وصف سطحيّ لها، كما أنّ اتّهام الفلسفات بتهمة اليوتوبيا هو نقد غير مقبول؛ لأنّ اليوتوبيا تعني في جوهرها الأفكار غير القابلة للتّحقُّق، فهل حقّاً أفكار ماركيوز يوتيوبيّة إلى درجة عدم إمكانيّة تحقّقها؟ ألا يُمكِن أن يعي بعض اللّامنتمين والعاطلين عن العمل أوضاعهم ويثورون ضدّ الرّأسماليّة؟ ألم تكن العديد من الأفكار في السّابق بمثابة أحلام ثمّ أصبحت وقائع، ومثال على ذلك: التّحوّل التّاريخيّ لأوروبا من القروسطيّة إلى النّهضة والتّنوير والحداثة، ألم يكن هذا التّحوّل بمثابة اللّامفكّر به والمُستحيل حدوثه وأصبح فيما بعد حقيقة واقعة؟. بالإضافة إلى أنّ هذا التّحوُّل أصعب بكثير من تغيير النّظم الرّأسماليّة لأنّه يتعامل مع البنى الذّهنيّة لإنسان القرون الوسطى والّتي قام بتغييرها وتنويرها واستمرّ ذلك من القرن السّادس عشر حتّى القرن الثّامن عشر، فلماذا تُختزَل كلّ الفلسفات الحالمة وتُكال بتهمة اليوتوبيا؟ إنّ هذا الاختزال أشبه بسدّ المجال على الفكر وحبسه في أقفاصٍ مُغلَقة لا مجال للخروج منها.

أمّا **كفاح القصير** في أطروحته في الماجستير المعنونة: "**مشكلة الاغتراب عند هربرت ماركيوز**" يرى أنّ ماركيوز لم يستطع أن يكشف عن الوعي الثّوريّ للفئات الّتي لم يستطع النّظام امتصاصها واحتواءها أو عن برامج لتنظيم قوّاها وتوحيد غاياتها وقيامها بمهمّة التّغيير[62]، لكنّ ماركيوز –وفقاً للدّراسة الحاليّة– كان يرى أنّ اللّاأمل الّذي تعيشه هذه الفئات هو الّذي يُحرّكها ويدفعها، كما أنّ الحركات الاجتماعيّة لا تنطلق دائماً من وعي يُحرّكها، فقد تنطلق من انعدام الأمل وإحساس بلا أهمّيّة أيّ شيء محيط، فتثور لأنّ ليس لديها ما تخسره على الإطلاق.

وممّا يسترعي الذّكر هو نقد **فؤاد زكريا** لماركيوز أيضاً؛ وخاصّةً أنّه ألّف كتاباً عن ماركيوز وحاول شرح فلسفته وتفنيدها ونقدها أيضاً، وكان هذا الكتاب مُوجّهاً أساسيّاً للدّراسة الحاليّة في تعاملها مع أفكار ماركيوز. ففي نقده يرى أنّ ماركيوز كان يفترض وجود حالة من الرّخاء في المُجتمع الرّأسماليّ وبشكل خاصّ في حديثه عن الطّبقات العاملة... وأنّ هذا الافتراض هو تأكيدٌ ضمنيّ على أنّ الفقر والشّقاء مُنعدمان في ذلك المجتمع.... وفي ذلك يكون ماركيوز قد أسدى خدمةً كبرى للمُجتمع الرّأسماليّ... كما أنّ بحثه في اختفاء التّناقض بين البورجوازيّة والعمّال في المجتمع الصّناعيّ المعاصر وتحوُّل هذا المجتمع إلى مجتمعٍ أحاديّ البعد فيه إسداء خدمةٍ أُخرى للرّأسماليّة أيضاً... وفيه اعتراف بأنّها نجحت في اصطناع أسلوبٍ يحميها من كلّ خطرٍ يهدّدها[63]، ولكن في هذا النّقد تجاهل لتأثير أفكار ماركيوز على حركات الشّباب في عام 1968م وإدانة ضمنيّة له، بالإضافة إلى أنّ الظّروف الّتي درسها ماركيوز تختلف عن تلك الّتي درسها ماركس، والأساليب الّتي تتبعها الرّأسماليّة المتطوّرة –وخاصّة باستخدام التّقنية– تختلف عن تلك السّائدة في عصر ماركس، فلا ضير في الخروج عن الكثير من مقولات ماركس وتطويرها لتتماشى مع

العصر. فالدّراسة الحاليّة تتّفق مع ما أقرّه جورج طرابيشيّ، في مقدّمة كتاب "الإنسان ذو البعد الواحد" لماركيوز الّذي قام بترجمته، بأنّ إدانة ماركيوز بتهمة تحريف الماركسيّة هو تحويل للماركسيّة إلى سيكولائيّة Scholasticism • جامدةٍ ومُتحجّرة.[64]

خاتمة:

لقد قدّم ماركوزه إسهاماتٍ عديدة أَثْرَتْ التّراث المعرفيّ للعلوم الاجتماعيّة والفلسفيّة، كما أنّ أفكاره كانت بمثابة المُحرّك الرّئيس لحركات الطّلاب الّتي اجتاحت العالم في أواخر ستينيات القرن العشرين، وبشكلٍ خاصّ عام 1968م، حيث كشفت هذه الأفكار السّتار عن الحرّيّة والدّيمقراطيّة الضّائعة والمزيّفة في ظلّ سيطرة النّظم الرّأسماليّة، كما كانت كتاباته عن الاغتراب بمثابة صرخةٍ تصدح ويملأ صداها في عالم يفتك بالإنسان ويشوّهه؛ فالاغتراب عنده رفضٌ لتشوّه إنسانيّة الإنسان في ظلّ النّظم الرّأسماليّة، ومحاولةٌ لفتح الطّريق أمامه للخلاص والوصول إلى إنسانيّةٍ حقيقيّةٍ بعيدةٍ عن الهيمنة والاستغلال والقهر.

وفي ضوء ما تقدّم، تأخذ الدّراسة على ماركوزه اعتقاده بأنّ الاغتراب سيزول بزوال الأسباب المُؤدّية له، وهذا فيه تجاهل للاغتراب الوجوديّ الّذي ينشأ مع الإنسان منذ أوّل حياته حتّى آخرها، والّذي يتجلّى في أسئلة الإنسان عن الوجود والخلق والكون والحياة، فالاغتراب لا يُمكن له أن ينتهي عند نقطةٍ مُحدّدة أو بزوال أسبابٍ معيّنة؛ لأنّه ظاهرة وجوديّة تستمرّ مع الفرد إلى آخر حياته وليست ظاهرةً اجتماعيّةً فحسب. كما أنّ ماركوزه فسّر المجتمع أحاديّ البعد بضربٍ من الأحاديّة في التّفسير؛ فهو يعزي كلّ تجلّيات الواقع إلى سبب واحد وهو الرّأسماليّة المُتجسّدة بالمجتمع الأحاديّ البُعد، غافلاً العديد من العوامل الأخرى مثل دوافع الأفراد ونزعاتهم والاختلافات الكامنة فيما بينهم؛ أيّ باختصار مُتجاهِلاً العوامل الدّاخليّة ومُعتمداً على العوامل الخارجيّة وحدها. فضلاً على ذلك، فإنّ حصره للواقع ببعدين أحاديّ أو ثنائيّ فيه اختزالٌ كبيرٌ؛ فالواقع أعقد من الثّنائيات الّتي أفترضها ماركوزه.

الإحالات:

[1] Sean Sayer, **Alienation as a Critical Concept**, International Critical Thought, volume (1), number (3), 2011, P. 287-304.

• السّيكولائيّة Scholasticism: هي كلّ ما يتعلّق بالمدرسة (من سكولا، أيّ مدرسة باللّاتينيّة)، وتعني تلك التّعاليم الفلسفيّة الّتي كانت تُدرَّس في المدارس الكهنوتيّة وجامعات أوروبا ما بين القرن العاشر والقرن السّابع عشر... هذا هو المعنى الحرفيّ للمنهجيّة المدرسانيّة أو السّيكولائيّة القروسطيّة ... لكن فيما بعد أصبحت تأخذ معنىً سلبيّاً وتُشير إلى المناقشات عديمة الجدوى والعقيمة والشّكلانيّة والمُفرَّغة من المعنى، ثمّ تحوّلت فيما بعد إلى أداةٍ قمعيّةٍ تُرهِب المُفكّرين وتخيفهم.

[2] كفاح قصير، **مشكلة الاغتراب عند هربرت ماركيوز**، أطروحة ماجستير، جامعة دمشق، دمشق، 2015م.

[3] عماد الدّين عبد الرّزاق، **مفهوم الاغتراب لدى فلاسفة مدرسة فرانكفورت**، مجلّة لوغوس، العدد (3-4)، 2015م، ص 51-58.

[4] حورية، دبوشة حورية، **الاغتراب عند فلاسفة مدرسة فرانكفورت هربرت ماركيوز – نموذجاً–**، أطروحة ماجستير، جامعة بوضياف، المسيلة، 2017م.

[5] Sun Daojin & He Juab, H, **Comparison Between Marx's and Marcuse's Alienation Theories**, Cross-Cultural Communication, volume (11), number (6), 2015, P. 1-5.

[6] محمّد الرّازي، **مختار الصّحاح**، مكتبة لبنان، بيروت، 1986م، ص179.

[7] احمد الفيّوميّ، **المصباح المنير**، دار المعارف، القاهرة، د.ت.ن، ص444.

[8] انظر: محمود رجب، **الاغتراب سيرة مصطلح**، ط 3، دار المعارف، القاهرة، 1988م، ص31-32.

[9] Look: Paul, Ricoeur, **Aliénation**, l'encyclopedia Universalis, volume (1), 1974, P.661.

[10] ريمون بودون وفرانسو بورّيكو، **المعجم النّقديّ لعلم الاجتماع**، ترجمة سليم حدّاد، ط 1، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، 1986م، ص29.

[11] عبد الهادي الجوهريّ، **قاموس علم الاجتماع**، ط 2، مكتبة نهضة الشّرق، القاهرة، 1983م، ص23.

[12] فريدريك معتوق، **معجم العلوم الاجتماعيّة**، أكاديميا أنترناشيونال، بيروت، 1998م، ص32.

[13] معن عمر، **معجم علم الاجتماع**، دار الشّروق، عمّان، 2000م، ص109.

[14] Look: Melvin Seeman, **On the Meaning of Alienation**, American Sociological Review, volume (24), number (6), 1959, P.783-790.

[15] إريك فروم، **المجتمع السّويّ**، ترجمة محمود الهاشميّ، ط 1، منشورات وزارة الثّقافة، دمشق، 2009م، ص225.

[16] Look: Dwight Dean, **Alienation: Its meaning and measurement**, American Sociological Review, volume (26), number (45), 1961, P.754-755.

[17] Look: Russel Middleton, **Alienation, Race, and Education**, American Sociological Review, volume (28), number (6), 1963, P.973-974.

18 Herbert Marcuse, **One-Dimensional Man**, Beacon Press, Boston, 1991, P.21.

19 هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشيّ، ط 1، منشورات دار الآداب، بيروت، 1969م، ص45.

20 المرجع نفسه، ص26.

21 المرجع نفسه، ص 32.

22 Herbert Marcuse, op.cit, P.5.

23 هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مرجع سابق، ص55.

24 Herbert Marcuse, op.cit, P.10.

25 هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مرجع سابق، ص28.

26 المرجع نفسه، ص41.

27 إريك فروم، **المجتمع السّويّ**، مرجع سابق، ص247.

28 Herbert Marcuse, op.cit, P.10.

29 هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مرجع سابق، ص121.

30 المرجع نفسه، ص92.

31 المرجه نفسه، ص95.

32 المرجع نفسه، ص98.

33 المرجع نفسه، ص98.

34 Herbert Marcuse, op.cit, P.75.

35 هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مرجع سابق، ص 110.

36 Herbert Marcuse, op.cit, P.77.

37 انظر: فؤاد زكريا، **هربرت ماركيوز**، ط 1، دار الوفاء لدنيا الطّباعة والنّشر، الإسكندريّة، 2005، ص48.

38 هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مرجع سابق، ص113.

39 المرجع نفسه، ص111-112.

40 انظر: المرجع نفسه، ص109.

41 المرجع نفسه، ص122.

[42] Herbert Marcuse, op.cit, P.92.

[43] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مرجع سابق، ص126.

[44] المرجع نفسه، ص210.

[45] Herbert Marcuse, op.cit, P.112.

[46] Ibid, P.113.

[47] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مرجع سابق، ص149.

[48] المرجع نفسه، ص315.

[49] المرجع نفسه، ص314.

[50] المرجع نفسه، ص159.

[51] Herbert Marcuse, op.cit, P.188.

[52] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مرجع سابق، ص207.

[53] المرجع نفسه، ص 19.

[54] المرجع نفسه، ص200.

[55] انظر: المرجع نفسه، ص204.

[56] انظر: فؤاد زكريا، **هربرت ماركيوز**، مرجع سابق، ص7.

[57] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مرجع سابق، ص268.

[58] المرجع نفسه، ص260.

[59] Herbert Marcuse, op.cit, p. 261.

[60] انظر: هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مرجع سابق، ص267.

[61] Sun Daojin & He Juab, H, op.cit, P.3.

[62] انظر: كفاح قصير، **مشكلة الاغتراب عند هربرت ماركيوز**، مرجع سابق، ص141.

[63] انظر: فؤاد زكريا، **هربرت ماركيوز**، مرجع سابق، ص74–76.

[64] انظر: هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مرجع سابق، ص7.

الوجه الآخر للإيروس: إشكاليّة المرأة الفاتنة القاتلة في مسرحية هيجان غيرترود

The Other Side of Eros: the Dilemma of Femme Fatale in Gertrude The Cry

د. أماني العيد

دكتوراه في المسرح البريطاني

جامعة دمشق

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

البريد الالكتروني: amanialiedtutor@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/07/28 - تاريخ القبول: 2021/08/12 - تاريخ النشر : 2022/01/05

الملخص: لقد قام العديد من كتاب المسرح بإعادة كتابة مسرحية شكسبير الشهيرة *هاملت* إلا أنّ مسرحية الكاتب الانجليزي هاورد باركر والتي تحمل عنوان *هيجان غيرترود* سرقتْ الأضواء من سابقاتها لأنّها تسلّط الضوء على الممنوع والمُحرَّم واللا مُفكَّر به فيما يتعلق بالنشوة والقضايا الجنسية. في هذه المسرحية يضعنا الكاتب على تماس مباشر مع التابوهات المرتبطة بالجنس والأدوار الجندريَّة النمطيّة من خلال صراع القوى بين مُخيّم المُحافظين المتمثل بحكومة هاملت وبين مُخيم الخارجين عن القانون والعادات والأعراف الاجتماعية المُتمثل بغيرترود وكلاوديس. هنا نجدُ أنفسنا مُرغمين على دراسة وتحليل ومراقبة علاقة غريبة ومثيرة للجدل بين الإيروس والموت لنجد أن كل منهما يتحرّك وفق منحنى خاص به لكن وفق مواءمة فريدة. أمام تداخلات الإيروس والموت أو غريزة البقاء والثاناتوس، تجسّد غيرترود المرأة الفاتنة القاتلة وتتمسّك بما تمثّله هذه المرأة من تناقضات وخلط مُتعمّد بين الفتنة والقتل، الإغواء والموت رغبةً منها في استعادة مفرداتها وكيانها المُستلب من قبل البطريركية الحاكمة.

الكلمات المفتاحية: الإيروس، المرأة الفاتنة القاتلة، غريزة البقاء، الثاناتوس، غريزة الموت، الجنس، الجندر

المؤلف المرسل: أماني العيد، **الإيميل:** amanialiedtutor@gmail.com

Abstract : Many playwrights have rewritten Shakespeare's *Hamlet* but Howard Barker's play *Gertrude the Cry* steals the spotlight from its predecessors because it sheds light on the forbidden and the unthinkable with regard to ecstacy and sexuality. In this play, Barker puts us in direct contact with the taboos associated with sexuality and conventional gender roles via a study of the power struggle between the conservatives represented Hamlet's government and the outlaws represented by Gerturde and Claudius. Here we find ourselves complled to study, analyse and observe a strange and controversial relationship between Eros and Thanatos, each moving according to its own curve but in unique alignment. In the light of these interactions, Gertrude embodies the femme fatale figure and embraces the contradictions she represents such as seduction and murder, female sexuality and death in an attempt to restore her vocabulary and her being from the ruling patriarchy.

Key words: Eros, la femme fatale, life instinct, Thanatos, death instinct, sexuality, gender

مقدمة:

في مسرحية *هيجان غيرترود* *Gertrude the Cry* (2002) يُعيد الكاتب الإنجليزي هاورد باركر Howard Barker (1946) كتابة المسرحية الكلاسيكية الشهيرة (*هاملت*) للكاتب ويليام شكسبير فيخطف الأضواء من الأمير المتردّد المُحافظ هاملت ليسلّط الضوء على والدة هاملت غيرترود. يعود اختيار باركر لهذه المسرحية إلى أسباب عديدة مباشرة وغير مباشرة. سأبدأ بالأسباب غير المُباشرة؛ وأوّلها الغموض الذي يلفّ العلاقة بين غيرترود وزوجها الملك وبينها وبين عشيقها أخي الملك كلاوديس. ولا ننسى بالطبع الصّمت والتهميش الذي تعاني منه نساء عصر النهضة في مسرحية شكسبير. أمّا الأسباب المُباشرة فتعود إلى القوانين التي سنّتها حكومة طوني بلير عام 2000 التي عملت على تقليص مساحة الحرّيات الفرديّة في بريطانيا تحت مُسمّى "العائلة أوّلاً"[1]. أصدرت الحكومة حينها قانوناً يدعى "آسبوس" أو ما يُعرف باسم "النُّظم الخاصة بالسلوك غير الاجتماعي": "جاءت هذه النظم مع مجموعة قرارات من بينها قرارات الاعتداءات الجنسية من عام 2000 و2003 التي سنّتها حكومة حزب العمل الجديد لضمان السلامة العامة ضد بعض الأفراد ممن لديهم نزعات مُتطرفة في فهمهم للحرّية تتسبّب في خرق حقوق الآخرين"[2]. كان الهدف من هذه القوانين جعل بريطانيا بلداً مُسالماً، لكن سرعان ما طالتها الانتقادات لأنها تمسّ الحريات الفردية. على سبيل المثال نتيجة لهذه القوانين كانت هناك حالة استثنائية لامرأة مُنعت من التعبير

عن محْنها بصوتٍ مُرتفعٍ أثناء المُمارسة الجنسية في أي مكان من بريطانيا؛ هذا ما جعلَ باركر يكتبُ مسرحيّته الشهيرة *هيجان غيرترود* ليُعربَ عن سُخطه ورفضه لقوانين حكومة بلير القروسطية[3]. كانت حُجّة طوني بلير لسنّه هذه القوانين هي الحفاظ على المُجتمع من خلال التمسّك بالعائلة والتشجيع على الزواج والإنجاب بدلاً من الإجهاض والعلاقات الجنسية العابرة. وهكذا أفضت المسرحية إلى صِراع بين مُخيّمين؛ ذاك الذي يقوده هاملت المُحافظ وآخر تقوده غيرترود المُتمرّدة. الأول يُمثّل حكومة طوني بلير؛ حكومة التديّن والأعراف والتقاليد، والثاني يُمثّل الفردانية والحريّة والتمرّد على القوانين.

هاورد باركر ومسرح الكارثة

قبل الولوج في تفاصيل هذه المَسرحية الشائكة، يتوجّب التعريف بالكاتب هاورد باركر وبعض من خاصّيات مَسرحه. قامَ باركر – وهو كاتب مَسرحي وشاعر ومُخرِج ورسّام – بتأسيس مَدرسة التمثيل المَسرحي الخاصّة به التي تُعرف باسم "مدرسة الصِراع" أوThe Wrestling School عام 1988؛ وهدف هذه المَدرسة الوحيد إحياء أعماله المَسرحية وتجسيدها على خشبة المَسرح[4]. يُعرف مَسرح باركر بأسماء عديدة مثل مسرح الإباحة ومسرح الكارثة ومسرح الغموض ومسرح الشطَط[5]. بالنظر إلى هذه التسميات ومن خلال قراءتي للعديد من مسرحيات باركر نجد أن هناك سِمات عامّة يتّصف بها مسرح باركر؛ وهي اللغة الفاحشة وصور العُري إضافة إلى العنف والجنس. هذا ويتجنّب باركر في أعماله التطهير المَسرحي، المكافأة أو العقاب، والوعظ[6]، ويدّعي أن مسرحياته ليست هادفة ولا يبتغي منها إحداث تغيير اجتماعي أو تقديم حلول لمشكلة ما. ولجعل هذا مُمكناً يلجأ باركر إلى خلق تباعد عاطفي بين المُشاهد والشخصية، يصنع شخصيات متناقضة، ويبتعد عن اليقين والأدلجة والمُسلّمات. يصفُ العديدُ من النقاد ومن بينهم ديفيد إيان ريبي David Ian Rabey الكاتب هاورد باركر بالحداثوي لأنّ أعماله تجسّد الإرادة الفرديّة والكرامة الإنسانية؛ إذْ ترفضُ شخصياته الأدلجة تحت أي مُسمّى[7]. هناك من النقّاد مَن لقّبَ مسرح هاورد باركر ومسرح سارة كين[8] بمَسرح "النطاف والدّم" أو "المتوحّشين الجُدد"، لأنّ مثل هؤلاء الكتّاب يقومون بتسمية الأشياء بمسمّياتها، ينسفون الرّقابة ويضربونها عرض الحائط ولا يأخذون أي اعتبار للرادع الديني والأخلاقي[9]. سنرى هذه الأفكار والقيم الحداثوية إضافةً إلى بعض من الخاصيّات السابقة لمسرح الكارثة بوضوح في مسرحية *هيجان غيرترود* من خلال صراع القوى بين الفرد والمُجتمع حيثُ يسلّط باكر الضوء على الحُريّة الجنسية ويزيلُ الستارَ عن الصور النمطيّة المُرتبطة بالنّشوة والأمومة والعُمر والجمال. وهو

بذلك يفتحُ البابَ للنقاش في مَدى أهمّية تمكين المَرأة وتفعيل صوتها على الصعيد العام الاجتماعي– السياسي وعلى الصعيد الخاص الشخصي.

ما بعدَ 'البُكاء' وما وراءَ اللذّة

إنّ الترجمة الحرفيّة لعنوان المسرحية *Gertrude the Cry* هي *بُكاء غيرترود* لكنّ كلمة cry في سياق المَسرحية تدلُّ على التأوّهات والعِواء والصِياح والصَّرخات والمَحْن الذي تقاسيه غيرترود للوصول إلى النّشوة. في اللغة العربية وفق قاموس المعاني الجامع (مُحِنَ فلان) أي وقعَ في مِحنة، والمفعول منها (مَمحون) بمعنى مُستثار أو مُتهيّج وما إلى هذه الكلمات من إيحاءات جنسية. قد يعود ارتباط الرغبة الجنسية بالمِحنة أو الكرب إلى الحِرمان الجنسي والتهميش والشيطنة والتشييء الذي قاسته النساء على مرّ العصور في ظل البطريركية ومؤسساتها. إنّ هذا "البكاء" هو بالفعل الحدَث الرئيسي في المَسرحية ويستحق منا البحث والتمحيص في مُنحنيات صعوده وهبوطه، ولذا قام باركر بتمكين غيرترود مانحاً إيّاها ما عجزَ عنه شكسبير: الحريّة الجنسية والإرادة الفرديّة، اختبار الشبَق والنشوة الجنسية، حُريّة الاعتقاد والرغبة في التعرّي، والقدرة على استعادة الجسد من براثن البطريركيّة الحاكمة. تزجُّ بنا مسرحية *هيجان غيرترود* في بحرٍ من الأصوات، فتتقاذفنا أمواجه دونَ رحمة أو سَابقِ إنذار على إيقاع نشوة غيرترود. أمامَ هذا العَصْف من الأصوات سنرى كيف يختلف كل فرد في قيادته(ها) للدفّة: البعضُ لا تعنيه النشوة بقدرِ ما يعنيه الإنجاب (هاملت وراغوسا)، والبعض الآخر يسعى نحو التسامي والألوهة من خلال الانغماس في اللذة الجنسية (غيرترود وكلاوديس)، وهناك من يستحوذُ عليهم التملّك ويتلذذون بالألم (كلاوديس وكاسكان). لكن الأهم من دراسة استجابة البعض وردود أفعال البعض الآخر تبقى غيرترود هي المُحرّض لكل ما يَحدث من انفعالات واستجابات وردود أفعال. يشكّلُ مَحْن غيرترود المِحور المِفصلي الذي تدورُ حوله أحداث المَسرحية واستجابات الآخرين حيثُ يُمثّل هذا المَحن أمرين اثنين: "موضوع الرغبة المُتأرجِح والسّبب في إثارة القرَف والنفور لدى الشخصيات الأخرى"[10]. بفتنتها القاتلة تستدعي غيرترود تاريخاً طويلاً من النّساء القويّات الفاتنات كما سنرى في هذا البحث وأسباب انجذابنا نحوهن وخوفنا ونفورنا منهن. إنّ غيرترود (المَلكة_العاهِرة) هي واحدة من بين العديد من النساء في أعمال شكسبير (من أمثال ليدي ماكبيث وكليوبترا) اللاتي يقعن في خانة "الفاتنات_القاتلات" أي femmes fatales بالفرنسية. لكن في الوقت الذي يفسح فيه شكسبير المجال أمام هاملت للتعبير عن نفسه على حساب غيرترود، يزيحُ باركر السّتار عن الصّورة النمطيّة للمرأة الفاتنة_القاتلة ليبرزَ رقصة النشوة والموت فيضعنا أمام العديد من التساؤلات حول

دور المرأة في صنع القرار وإمكانية استعادتها لجسدها وعقلها في ظل نظام بطريركي أبوي لا يعرفُ من المرأة سوى أنها غرض الرغبة للرجل الحاكم والزوج والأولاد. للمرّة الأولى يدعونا باراكر لنرى المرأة الفرد في صراع مُستمر مع الأدوار المُعدّة لها – الزوجة، الحبيبة، الأم، الجدّة – لذا كانت غيرترود الخاصة به صادمة ووقحة وربّما فاجرة أيضاً.

ولأنّ هذا البحث يتمحور حول المرأة الفاتنة_القاتلة ويطرح رؤية نسويّة نقديّة نقرأ من خلالها الغاية من توظيف باركر لهذه الإشكالية دعونا نعرض أولاً أهم وأبرز ما عرضه النقاد في موضوع المرأة الفاتنة_القاتلة. ترى ماري آن دوان (1991) في المرأة الفاتنة_القاتلة "توظيفاً لمخاوف ارتبطت برغبات لا يمكن السيطرة عليها إضافة إلى تلاشي الذاتية وفقدان القدرة الواعية" على تحمّل المسؤولية واتخاذ القرارات[11]. بمعنى آخر لا يُنظر إلى المرأة الفاتنة_القاتلة على أنها ندّ للسلطة الذكوريّة بل على العكس هي امتداد للأدلجة الذكوريّة التي اختزلتْ المرأة بالغواية والفتنة والمَكر، وبالتالي برّرتْ ضرورة وجود وصاية ذكوريّة تحمي المَرأة من نفسها وتحمي المُجتمع مِن "الشر" الأنثوي المُتمثل بالمَرأة نفسها ورغبتها الجنسية. ولأنّها ارتبطتْ في عقلهم ومخيّلتهم بالشر فغالباً ما تنتهي حكاية تمرّدها المؤقت بالعقاب أو القتل مثل سالوميه ولولو[12]. وتوضّح ماري آن دوان قائلة "إننا نرتكب خطأً فادحاً عندما نَعُدُّها بطلة الحداثة، فهي ليست موضوع النّسوية لكنها عَرَض من أعراض المَخاوف الذكوريّة عن النّسوية. إلا أنّ هذا التجسيد للمرأة كغيره ليسَ تماماً تحت سيطرة صُنّاعه وبمُجرّد انتشاره يصبحُ له حياته الخاصة"[13]. وهذا بالفعل ما سنراه مع غيرترود التي تُجسّد المَخاوف الذكوريّة وتستخدم فتنتها في معركتها الوجوديّة للتملّص من الأدوار المُعدّة لها مُسبقاً سعياً منها لتفعيل صوتها واستعادة جسدها من قبضة البطريركية الحاكمة. بالنظر إلى الدراسات المَعنيّة بالمرأة الفاتنة القاتلة وتجسيدها في الميثولوجيا والأدب وصناعة الأفلام، نجد أنّه لا يوجد اتفاق واضح أو تعريف مُعيّن حول ما تعنيه وتمثّله المرأة الفاتنة_القاتلة ويتوضّح هذا الأمر لدى كل من هيلين هانسون وكاثرين أوراو (2010) في *The Femme Fatale Images, Histories, Contexts*: "وجدَ العمل النّسوي الأكاديمي الذي يسلّط الضوء على المَرأة الفاتنة كونها جزءاً من عَملية سَرديّة، لا سيّما في فترة السبعينات، شيئاً من "المقاومة" في شخص المَرأة الفاتنة حيث وقعَ عليها الاختيار لأنها تمثّلُ أسلوباً من أساليب التمكين النّسوي"[14]. إذاً نحنُ نقفُ أمام إشكاليّة تتسبّب بها المَرأة الفاتنة تتمثّل من جهة بالجنس والفاعليّة الجنسية، الاستقلال والتحدّي، وتتمثل من جهة أخرى بالتبعيّة البطريركية والجنسانية الأنثوية القاتلة. وهكذا تساهمُ المَرأة الفاتنة باستمرار في مَحو الخط الفاصل بين الظاهر والخفي، الفاعِل والمَفعول،

الإيروس والمَوت. بالمثل تتجاوزُ جولي غروسمان (2009) في كتابها *Rethinking the Femme Fatale in Film Noir* الجانب الجنسي للمَرأة الفاتنة_القاتلة لتتكلّم أيضاً عن استقلالها ورغبتها في تحقيق أي هدف ترمي إليه مِما يزيد من قدرتها على الإثارة [15]. بمعنى آخر إنّ خطورة المَرأة الفاتنة تكمنُ في قوّتها على تحقيق ما تصبو إليه، وهكذا تصبحُ رمزاً للمخاوف البطريركية ومَحطّ أنظارٍ للإسقاطات الميسوجينية[16]. أمامَ هذا التأرجح oscilliation بين التمكين والعجز، التحدّي والاستلاب، الفردانيّة والانصهار يقفُ العديد من النقّاد (من أمثال ماري آن دوان وهيلين هانسون وكاثرين أوراو، جولي وجولي غروسمان) في دراستهم لتاريخ المرأة الفاتنة_القاتلة سواء في السينما أم المَسرح أو النثر. ومن خلال تفكيكهم لهذه الأسطورة يفتحنَ الباب أمامَ سجالٍ كبيرٍ بين رؤية النساء القويّات لأنفسهن ونظرة البطريركية لهن، وبفضل النّسوية أصبحتْ المَرأة الفاتنة_القاتلة أيقونةً تمثلُ المَرأة المُستقلة المُتمرّدة بعد أن كانت شيطانةً ووحشاً صنعته تخاريف البطريركية لكبح جماح كل ما يتعلّق بالأنثى. إنّ هذه الانقسام الحاد بين الشيطنة والتأليه، التحريم والتحليل، الاستقلال والانحراف هو ما تدور حوله أحداث مسرحية باركر *هيجان غيرترود*.

في ضوء هذه الآراء النقدية المُختلفة، سيسلّط هذا البحث الضوء على الارتباط الوثيق بين الموت والدافع الجنسي من خلال دور المرأة الفاتنة_القاتلة الذي تؤدّيه غيرترود. سيتتبع البحث مُنحنى النشوة الجنسية الذي يربط المَشاهد المسرحية بعضها ببعض، حيث سنشهد تداخلاً مُستمراً لا يكاد ينقطع بين هزّة الجِماع ورعشة المَوت، العُرس والجنازة، الولادة والموت، الوفاء والخيانة. بالكشف عن هذا التداخل يدعونا باركر إلى الوقوف عند لحظات مفصليّة غاية في الأهميّة لنتأمل ونعيد النظر في الجنسانية والأدوار الجندرية النمطية. هنا سنتمعّن بالجنس والمُمارسات الجنسية بعيداً عن الأخلاق والأعراف الاجتماعية وسنقف أمام تساؤلات وجوديّة عديدة تتعلّق بالهُويّة والحريّة والمسؤولية. في قبضة الإيروس تتنازع شخصيات المَسرحية على البقاء ليصبحَ الإيروس المُحرّك والمُحرّض لأفعالهم وتفاعلهم وجسرَ عبور من خلاله يتلاشى الفاصل بين هنا وهناك، الأنا والآخر، الذروة والقاع، الإيلاج والخروج من الذات. تُجسّد المَرأة الفاتنة_القاتلة هذا النزاع بين الإغواء والرغبة الجنسية من جهة وبين الموت أو التهديد بالقتل من جهة أخرى. لذا سيقوم هذا البحث بتفكيك ودراسة فعالية أسلحتها في مقاومة الأدلجة البطريركية التي تختزل المرأة في فرجها وتحصرها في أدوار جندرية نمطية.

الرّعشة الجنسيّة ورعشة الموت

في المَشهد الأول من المَسرحية يضعُ باركر المُشاهِد عند نقطة التقاء الجنس بالموت والموت بالجنس فيقفُ عند تداخلهما ويتفحّص طبيعة كل منهما ويدعونا بشكل غير مباشر إلى المُقارنة بين أحداث وشخصيات هذا المَشهد وبين جنّة عدن. هنا في حديقة القصر (حيث تجري أحداث المشهد الأول) يتسلّل العاشقان وهُما يتهافتان على قتل المَلك النائم والد هاملت. وبينما يغيبُ الله عن هذا المَشهد سنرى أنّ الفاكِهة المُحرَّمة هي الجنس مع شقيق الزوج والأفعى التي أغوتْ آدم وحوّاء هي العضو الذكري لكلاوديس. في الحديقة يقرّرُ كلاوديس تسميمَ أخيه الملك بينما تتعرّى له غيرترود مانحةً جسدها هديّة للعشيقِ الجديد لأنها الآن تتحرّر من قيود الزوجيّة. بقتلهما المَلك والزوج يتخلّصان من أيقونة البطريركية أو الوَصي الذكوري وما يُمثّله – فهو الملك المَمسوح مِن الله ومُمَثل الله على الأرض؛ المَلك المُطلَق absolute monarch الذي يؤدّي له الجميع الطاعة دونَ مُساءلة. مثلما فعلتْ حوّاء مع آدم، تأمرُ غيرترود عشيقها أن يُسمّمَ أخاه فترتعشُ وتطلقُ صرختها الشهيرة التي تمتزج مع زفرة الميت وتختلطُ الصرختان (الزفرتان) في وحدانيّة بديعة: الجنس (الحياة، الولادة) والموت (نهاية الجسد المادي). ذروتان فريدتان ولكن متكاملتان. تُفضي الشهوة لقتل الزوج والرغبة في التحرّر من ديمومة الزواج ومن صُكوك الطاعة إلى الرّعشة الجنسية. ما يحدثُ مع غيرترود في هذا المشهد ليسَ مُجرّد تأوّه بل إنّها تكافح لكبحِ نشوتها ولا تستطيع: يصفُ باركر اندفاع النشوة من جوفِ غيرترود كما لو كانت تحسُّ بالغثيان[17]. من خلال هذا الوصف يُسلّطُ الضوء على طبيعة النشوة وما يُرافقها من تقلّصات وجيشان واهتياج فهي تحوّل الفاعِل إلى مفعول به لأنّها تفعلُ فعلها بنا. وبعدَ أن تتمّ الجريمة تطلبُ غيرترود من عشيقها القاتل أن ينكحها فيفعل فوق جسدِ أخيه الميت ويمتزجُ مَحن العشيقين برعشاتِ الميت الأخيرة. هذه السمفونية الثلاثية هي سمفونيّة الخروج من الجسد. بالرجوع إلى الأصل اليوناني ekstasis لكلمة (ecstasy) أي النشوة نجد أنّ معنى النشوة هو الخروج من الذات، شدّة التأثر، الإثارة العاطفية وربّما هذا ما دعى باركر إلى المُقارنة بين طبيعتي الجنس والمَوت في هذا المشهد الصادم:

> في مسرحيات باركر تسعى الشخصيات من مختلف الأجناس والجندر إلى تحقيق حالة النشوة. هنا ينبغي علينا تمييز النشوة (ecstasy) عن المفاهيم الأبسط لـ "المتعة" أو "اللذة" بل إنها تشير إلى الدراما الأكثر تشنّجاً للجسد والذات التي نختبرها بين الحياة والموت حيث تختلط النشوة (rapture) مع المِحنة بما في ذلك الإحساس المُحتمل بحدوث انحلال وتفكك عن مركز جسدي سابق والانتقال

الحسي إلى الأجزاء المكونة الأخرى وربما ينطوي هذا على خروجك من الذات فتنظر إلى الداخل حيث (...) يُعاد رسم وتصوّر الحدود المُعرَّفة والمَعروفة للمشاركين وعالمهم[18].

بمعنى آخر إنّ قانون النشوة هذا هو الذي يحكمُ تصرّفات وعلاقات شخصيات مسرحية *هيجان غيرترود* الذي يعيدُ صياغة تصوّراتهم عن عوالمهم الداخلية والخارجية. تمثّلُ النشوة المِحور الذي يدورون حوله فيعيدون اكتشاف أنفسهم والآخر، وعنده تتقاطع الجريمة والحُبّ، الخيانة والاتحاد، التمرّد والانصياع لشدّة الرغبة.

تشكّل هذه السمفونية المُلتهبة من الأصوات والتأوّهات والزفرات صِلة الوصل بين المَشهد الأول والثاني. بفضل هذه الأصوات يستمر المشهدان في وحدانيّة غريبة لانعدام الخصوصيّة. وهذا يعود إلى أنّ كلاوديس وغيرترود مارسا الجنس في حديقة القصر. وهنا يتدخّل كاسكان خادِم الملكة فيُعقّب على طبيعة النشوة والأصوات المُرافقة ويصفها بأنها غير مَحسوسة ولا يُمكن الاحتفاظ بها مَهما فعلنا؛ نلهثُ خلفها بسذاجة مثل مُراهقين إلا أنّها تثبتُ لنا دائماً كم هي عَصيّة على البقاء: "سرابٌ مُثير على حافّة الحياة"[19]. نزحفُ وراءَه مثل تائهٍ يبحثُ عن الماء ربّما لنثبت لأنفسنا أننا لا نزال على قيد الحياة وربّما سعياً منّا وراء التّسامي والألوهة (تماماً مثل كلاوديس كما سنرى لاحقاً). الإيروس هو "طريق الإنسان إلى الألوهي (...) الوسيط بين الألوهة والحياة البشرية. إنه الإيروس الذي يرفع غير الكامل إلى الكمال والمائت إلى الخلود"[20]. وهكذا يصبحُ للإيروس محور أفقي وآخر عمودي: الأول يمثّلُ جسرَ عبورٍ بين الفرد والآخر، الداخل والخارج، والثاني يمثّل صلة وصل بين الأرض والسماء، المادي والألوهي. الإيروس هو لحن الحياة وأنشودة الخلود التي ينشدها العشّاق وعليه نتنازع واهمين ومتأمّلين ومتألّمين نطلبُ المزيد. "يجرّنا من أذنينا إلى أعلى قمّة جُرفٍ"، فنقفُ مشدوهين لا حول لنا ولا قوّة إلى أن نقعَ حُطاماً جميلاً مِن فرطِ الرّغبة والشّدة[21]. ولكن قبل كل شيء "الإيروس هو الحُبّ الجنسي، بصورة رئيسية، ومن هنا جاءت الإيروتيكا، أي فن الحُبّ"[22]. يُظهرُ وصف كاساكان خبرته الفريدة في الجنس، حيثُ إنّه يتّبع أصوات النشوة وتردّداتها كمَن يرسمُ مُنحَنى له نقطة بداية ونهاية، ارتفاع وهبوط، ذروة وقَعر. إنّ أسمى تجلّيات الإيروس هو النشوة لكن ليس من السهل تعقّبها ناهيك عن رسمِ خارطة لها لأنها تتحوّل باستمرار من المَحسوس إلى اللامَحسوس، فالإيروس هو "رغبة وصبابة وتوق"[23]. هو هذا التوق والاشتياق للوصول إلى غرض الرغبة والاستحواذ عليه. يشبه كاسكان الرّاوي الذي يُعقّب على ما يدور من أحداث ويؤدّي كذلك دور المُرشد الروحي–الجنسي (sex guru) الذي يشرحُ ويفسّرُ طبيعةَ الإيروس والنشوة الجنسية. يُعدّ ما قاله كاساكان في هذا المشهد

مثّلَ تمهيدٍ لما سيجري من أحداث ومدى صعوبة تعريف النشوة أو الوصول إليها، وهنا تنقسمُ شخصيات المسرحية في تفاعلهم مَعها أو حتى اعترافهم بها دونَ الحاجة إلى تقويضها.

القذف والدموع

يمزجُ باركر من جديد بين القذف عند الرجل والمرأة أثناء هزّةِ الجِماع وبين الدموع والرثاء من خلال عدد من الأمثلة والمواقف. ينتقل بانسيابية بديعة من الحديث عن المَحن والنشوة والرّعشة إلى دموع غيرترود المُفتعلة وجسدها الذي يرتعشُ حزناً على رحيلِ زوجها الملك. أمّا هاملت فتصيبُه حالة من تجمّد المشاعر وتنحبس دموعه عقبَ موتِ أبيه الملك. يتفحّصُ هاملت هذا البرود الذي أصابه بشيءٍ من الغرابة لأنّه كان يتوقّع أن يختبرَ شلالاتٍ بل عواصفَ وأعاصير من العواطف ولم يحدثْ له شيء[24]. يعزّي النفس قائلاً إنّ هذه الأشياء ستحدثُ له لاحقاً حين لا يتوقّع لها أن تحدث ربّما وهو "في السّرير مع عَاهرة أو على ظهر حصان"[25]. هنا أيضاً يمزجُ باركر بين الحُزن والرغبة في البُكاء على الميت وبين الجنس مع عَاهِرة. ينتقلُ كذلك من فكرةِ الموت ورثاء الميت إلى النشوة الناتجة عن رياضة ركوب الخيل. من خلال هذه الأمثلة يؤكّدُ باركر استمراريّة دورةِ الحياة والموت. نعتقد غير جازمين وربّما مُتوهّمين أنَّ المَوت هو انتقال من حالة إلى أخرى وعبور من الحياة المادّية الدنيوية إلى الحياة السماوية. وبالمثل ثمّة تشابه بين فهمنا للموت وبين الجنس مع العشيقة أو العاهِرة (الذي يساويه هاملت بركوب الخيل)؛ فهو أيضاً انتقال عن طريق الجسد إلى حالة من الصّفاء أو المَوت المؤقت (النشوة أو الخروج من الذات كما ذكرنا سابقاً). وهذا ما يؤكّده أوشو في كتابه *فنّ الموت The Art of Dying* (2017) فيقول: "عندما تكونُ الرعشات في أشدّها يتسلّل المَوت؛ تشعرُ كما لو أنك تموت. (...). ثمّة لحظة يتلاشى فيها الأنا ولكن هنا يكمنُ جمال الهزّة الجنسية"[26]. مِن خلال الجنس يتلاشى الأنا ويصبحُ المَادي مَعبراً للألوهي ولكن في هذا السّعي نحو الذروة نشرفُ على المَوت أو نتذوّق النشوة والمَوت معاً، ولهذا جاءت عبارات الجنس والحُبّ العاميّة الشهيرة لتعكسَ هذا التناغم أو الخلط الواضح والصريح بين الحبّ والجنس والموت، حيث يتلاشى الخط الفاصل بين الاتحاد والانصهار من جهة والفناء من جهة أخرى. يوضّح فرويد أيضاً هذا الارتباط الوثيق بين غريزة البقاء أو الإيروس وغريزة الموت أو الثاناتوس في كتابه *الحب والحرب والحضارة والموت*، ويصفُ الصراع بينهما على أنه "صراع الجنس البشري من أجل البقاء"[27]. يربطُ فرويد الغريزة الأولى بالحياة والحبّ والإبداع والثانية بالتدمير والعدوان[28]. وبينما يتساءل فرويد في بداية بحثه هل غريزة الموت غريزة مُستقلة أو مُرتبطة بغرائز اللذة، يؤكد باركر من خلال مسرحيته هذه الارتباط الوثيق بين غريزة الموت وغريزة اللذة (الإيروس) سواء

من خلال تعبير هاملت عن الجنس وعلاقته بأبيه المتوفى أم من خلال ميول غيرترود الجنسية وعلاقتها بزوجها المغدور. وإذا أردنا العودة تاريخياً إلى ما قبل فرويد فسنجد أيضا ارتباط الإيروس بالمَوت منذُ فجرِ البشرية: "لم يكن الإيروس في التراجيديا الكلاسيكية هو ذلك الطائر المرفرِف بفرح، الذي اعتدنا أن نراه. تعلن الجوقة في مسرحية أوروبيدوس "هيبوليت" الإيروس ملكاً على الناس، وإلهاً قاسياً ينشرُ الموت واللعنات. (...) الإيروس هو الإله المرعب الذي تخافه بقية الآلهة بالهيئة التي كان عليها عند هزيود، أو في الأناشيد القديمة، أو عند الشعراء الغنائيين الأوائل في اليونان"[29]. وهذا هو الحال في مسرحية باركر حيث يظهر الإيروس متوحّشاً شرساً ينقضُّ على فرائسه دونَ رحمة أو هوادة ناشراً الرُّعبَ والانقسام والموت في صفوف المشاركين والمتفرّجين.

النشوة في المقبرة

بينما ربطَ هاملت احتمال تعبيره عن الحزن على موت أبيه بحدثٍ مؤجّل؛ وهو مُمارسته للجنس مع عاهرة أو مُمارسته لرياضة ركوب الخيل، تؤكّد غيرترود بدورها فكرة اللاعقلانية المُرتبطة بطبيعة النشوة واحتمال حدوثها عندما لا نتوقّع. تتكرّر رقصة الحياة والمَوت أو الإيروس والثاناتوس في تشييع المَلك حيثُ انتابت غيرترود مَوجة مِن الضحك تملّكتها لدرجة أنها لم تعد قادرة على السّيطرة على نفسها فاستسلمتْ لنشوة الجنس الفموي مع كلاوديس[30]. بالمُقارنة مع شعورها بالقرف والرغبة في التقيُّؤ المُرافقة للنشوة لحظة قتل الملك، إنّ الضحك اللاإرادي الذي أصاب غيرترود في الجنازة هو دليل على انفراجها وتحرّرها من القيود الزوجيّة. يدفعُ هذا المُحرّض (سواء كان الشعور بالقرف والاشمئزاز أم الضحك المُفرط) الباب أمام النشوة لكي تنبجسَ من مَنابعها دون اكتراثٍ لأخلاق أو رادِع. تقاومُ غيرترود مَوجة الضحك التي أصابتها دون فائدة ثمّ تدّعي البكاء على زوجها لتخدعَ الحضور بينما يقومُ الأخ والعشيق بتهدئتها من خلال مَنحها ما تتوقُ إليه فتهمُّ بمداعبة قضيبه ولعقه[31]. هنا يمزجُ باركر من جديد بين الأسى المُفتعل على الميت والرعشة الجنسية وتستمر رقصة الجنس والموت في هذه المسرحية كما لو كانا راقصَي تانغو يلهوان ويتنافسان ويتحرّكان معاً بوحدة وانضباط وتزامن على نفس الإيقاع – ذروة وهبوط، شهيق وزفير.

النشوة – قضية حياة أو موت

أمستْ قضيّة استعادة النشوة بين العشيقين غيرترود وكلاوديس قضيّة حياة أو موت. استحوذتْ على كلاوديس الرّغبة في استعادة المَحن والرّعشة حيثُ قاده هذا الهوَس والهاجس المُلتهِب لامتلاك اللامَحسوس واللا مَحدود إلى القتل والمَوت. من خلال النشوة كان كلاوديس "يقتلُ الله"[32]؛ أي أنّه كان يختبرُ ألوهته هو

عندما يُجامع غيرترود. تصفُ غيرترود النشوة التي حدثت لها مثل فيضانٍ فتحَ أبوابها فغمَرها إلى رُكبتيها بينما يَصفُ كلاوديس النشوة التي اختبرها بشيءٍ مِن التصوّف[33]. النشوة عنده عِبادة أو طقس يفوقُ بأهمّيته أيَّ طقسٍ آخر وهي السُلّمِ الذي يصلُ الأرض بالسّماء والمَادي بالأبدي. لكي يستعيدَ كلاوديس النشوة من جديد و"يقتل الله" تطلّبَ الأمر أن يقتلَ هاملت وأمّه آيسولا ويتخلّى عن ابنته حديثة الولادة جين. وعندما فشلَ في استعادة الرّعشة أو هزّة الجِماع، اختفى كلاوديس مِن الوجود وتلاشى مِثل نثرةِ غُبار. أحبَّ كلادويس إلى درجة التفريط بكل شيء بما في ذلك حياته. أحبَّ إلى درجة العبادة ولكن بتطرّف. أصبحَ مثل مُدمنٍ يطلبُ باستمرار جُرعةً إضافيّة. لم يؤمن كلاوديس بالحلول الوسط فالنشوة عنده قضيّة وجود أو عدم وجود. غدَتْ الرّعشة التي اختبرها كلاوديس مع غيرترود في حديقة القصر هي الحياة ورُبّما أهمّ من الحياة. كانت كل رغبته تتمثّل باستعادة تلك الرّعشة بشكل طبيعي وعفوي دون أن تلجأ غيرترود إلى التصنّع[34]. من خلال هذه العلاقة كان باركر يؤكد باستمرار على تداخل الإيروس والثاناتوس ليس فقط في العملية الجنسية بل في اللعبة السياسية والاجتماعية أيضاً: "إنّ لحظات النشوة الجنسية تجعلنا – أي الثنائي في غمرة الحب – ننشدُ الموت حتى لو كان مردّ ذلك القلق إلى أنّ شيئاً لن يكون مثل تلك النشوة الإلهية. أليس من الصعب إذاً أن نتبعَ أثرها إلا من خلال تكرار حدوثها؟ الذعر الذي يصيبنا عند فشلها بالظهور من جديد ... التوق لظهورها من جديد ... ربما السبب الوحيد الذي يحثّنا على البقاء؟"[35] ينطبق هذا الوصف على كل من كلاوديس وغريترود وهو يلخّص الصراع من أجل البقاء أي الصراع بين الإيروس والثاناتوس الذي تدورُ حوله أحداث المسرحية، ورغبة الفرد في مُمارسة الحُريّة المُطلقة رغم القوانين والأعراف السائدة. كان من الصعب على العشيقين تتبع أثر النشوة دون أن يصيبهما الذعر والقلق من فشل حدوثها أو اختفائها كلّياً، وهكذا كان يحكمهما الأمل باستعادتها مهما كلّف الأمر. ولهذا يقول كلاوديس إنّه كان يترَقّب المَحن أو "البكاء" كما سمّاه مُذ كان طفلاً وقبل وجودنا في أرحامِ أمهاتنا لأنّ هذا "البكاء" برأيه هو بكاء الخليقة بأسرها، بكاءُ جميع الكائنات والأشياء[36]. ما يريدُ أن يقوله كلاوديس هنا هو أنّ النشوة بطبيعتها خارج حدود الزمان والمكان بل إنّ لها إيقاعها الخاص ومَنطقها الفريد؛ إنَّ هذه الأصوات المُرافقة للنشوة توحّدنا وتربطنا مَعاً بل هي السّبب في وجودنا أيضاً. يُدركُ كلاوديس أنّ "النشوة تتجاوز المرأة" لتصبح المَرأة مُجرّد أداة يَعزفُ من خلالها الشريك سمفونية الوجود والاتحاد، أي الاتحاد مع الكل[37]. النشوة إذاً مَعبرٌ من خلاله يصلُ كلاوديس إلى الماورائيات وقناةٌ تربطه بالرحمِ الكونيّ الأعظم وما فيه من أسرار إلّا أنّ كلاوديس لا يستطيع أن يتجاوز هذا الحُبّ الذي يربطه ويقيّده بغيرترود رغم كل الدّمار الذي أحدثته

وتحدثه من حوله. صحيحٌ أنها أداته إلى العبور والوصول لكنه مَحكومٌ بأمرها ولا يُمكن أن يكون إلّا بها ومن خلالها، وهذا ما أعربَ عنه في المشهد الأول عندما نفّذ أوامرها بقتل أخيه وقد عرّفَ نفسه على أنه كلبها الأمين[38]. مِن خلال الرّعشة الجنسية يبتغي كلاوديس التسامي ويَنشدُ التعالي فيقدّمُ الطاعةَ الكاملة لسيّدته غيرترود الطاعة حتى الموت.

بالحديث عن السيّدة والكلب لا بُدّ من التوقّف عند طبيعة الميول الجنسية لكل من غيرترود وكلاوديس لفهم هذه العلاقة الغريبة وكيف أصبحت ساحة مواجهة للإيروس والثاناتوس. إنّ غيرترود هي الآمر الناهي في هذه العلاقة وقد احتلّت موقع الإلهة في حياة كلاوديس الجنسية والروحية والاجتماعية والسياسية. ارتفعت إلى منزلة المَعبود وأصبحَ كلاوديس هو العبد، وهنا يتجلّى التجاذب الحتمي بين السادية والمازوشية: "تصوّرتُ أن جزءاً من غريزة الموت يتوجّه إلى العالم الخارجي ويظهر بوصفه غريزة عدوان وتدمير، ونقلتني هذه الفكرة خطوة إلى الأمام، وتصورت أن توقف غريزة العدوان عن التوجه إلى الخارج لا بد أن تكون نتيجته أن يتوجه التدمير إلى الداخل، أي إلى الذات (...)"[39]. هنا يتكلّم فرويد عن توجّه غريزة الموت في كل من السادية والمازوشية بحيث لا ينفصل الميل إلى التدمير سواء كان نحو الخارج أم الداخل عن الرغبة الجنسية. بما معناه أنّ غرض الرغبة الجنسية هو الغرض الذي تتجه نحوه غريزة الموت أي غريزة العدوان والتدمير، وهكذا يصبحُ الآخر (المازوشي) ساحة الرغبة الجنسية وساحة الغرائز العدوانية في آنٍ معاً. يوضّح فرويد هذه الخريطة الجنسية لكل من السادية والمازوشية بقوله: "ونحن نعرف أن السادية جزء متمم للغريزة الجنسية، وأنها عبارة عن امتزاج قوى بين غريزة التدمير والدافع إلى الحب، بينما تتألف الماسوكية، نقيضها، من اختلاط الغريزة الجنسية بالتدمير الذي يجري داخل الذات، اختلاطاً ينتج عنه ظهور الميول التدميرية التي كانت حتى الآن غير ملموسة"[40]. بفعل هذا التجاذب الحاصل بين الإيروس والثاناتوس وبين الرغبة الجنسية والتدمير يظهرُ رضوخ كلاوديس لسيّدته مفهوماً وطبيعياً، ولهذا نراه يمتثل لرغباتها وينفّذ أوامرها دون مساءلة. الطاعة للسيّدة هي رغبة العبد الوحيدة لأنه بها يعرفُ من يكون ولولاها لما كان. هذه الطاعة تمنحُ العبد أهميته في عيني السيّدة وبها يصلُ إلى الإشباع الجنسي.

البيضة أوّلاً أم الدّجاجة؟

في الوقت الذي تطلقُ فيه السيدة والعبد العنان لرغباتهما واكتشافاتهما الجنسية، نرى هاملت الذي وجد نفسه فجأة مَلِكاً على الدنمارك ضائعاً لا يعرفُ شيئاً عن الجنس والجنس الآخر. يظهرُ ضياعه وجهله بالآخر من خلال الشوفينيّة الذكوريّة لديه عندما يصفُ الأنثى بأنها وعاءٌ يقذفُ فيه أوجَاعه[41]. وكذلك

الأمر عندما يقارنُ المُمارسة الجنسية بركوب الخيل. وهكذا يُخفي هاملت حاجته إلى الحُبّ وإلى الآخر وأيضاً جهله بالجنس وبطبيعة المرأة من خلال هذه الفحولة المُصطنعة إضافةً إلى تمسّكه بالعادات والأعراف هرباً من المضيّ في تجارب لا يقوى عليها، ولذا يختار الجهل والمألوف على المعرفة والمغامرة. في مُحاولته لفهم المُمارسة الجنسية، على سبيل المثال، يتساءل هاملت هل كان الحُبّ يأتي أوّلاً أو الجنس. يرى هاملت أنّه في غياب الحُبّ، الإيلاج وحده الذي ينقذ العلاقة وهو أيضاً الذي يخلق أو ينقذ الحُبّ من الفناء حيثُ يُعرّف الحُبّ بأنّه "عِواءٌ دونَ كلمات"[42]. لكنّه يعودُ ويتساءل في نفس المشهد كيف للجنس أن يحدث دون حُبّ؛ فالأخير هو المُحرّض والحافِز وراء المُمارسة الجنسية. وهكذا يُدخلنا هاملت ويُدخل نفسه في حلقة مُفرغَة مِن التساؤلات حول الكينونة والوجود والخلق. إنّ تساؤلات هاملت الوجودية المَشروعة تذكّرنا أيضاً بالسؤال الذي نطرحه دائماً عند سماعنا لقصة الخلق: من أكل التفاحة أوّلاً – آدم أم حوّاء؟ وهل حوّاء ضلعٌ من صَدر آدم أم أنّ آدم جاء من فَرْجِ حوّاء؟ هل الجنس ثمرة الحُبّ أم الحُبّ ثمرة الجنس؟ في غمرة هذه الحيرة والقلق الوجودي يقفُ هاملت على مُفترق طُرق: أمامَ ناظريه نموذج حياة والدته، وفي الجهة الأخرى ثمّة زواجه التقليدي المُرتقب من امرأة لا يُحبّها (راغوسا). الطريق الأول يقوده إلى عيش الجنس للجنس دونَ أي غاية أو هدَف بعيداً عن الأعراف والعادات والتقاليد والأطر الناظمة للزواج. أما الطريق الثاني فهو الزواج التقليدي لغرض الإنجاب وتأسيس عائلة حسب ما تمليه الديانات السماوية. وهكذا يتّخذ هاملت القرار الحاسم ويُفصح عن رغبته بالزواج من راغوسا قائلاً:

هاملت: (يبعدُ يدَ راغوسا.) نحنُ ذبيحة

خالية من الحُبّ

مليئة من الواجب

ذبيحة[43].

إنّ اختيار هاملت للنموذج الثاني يمنحه امتيازات عديدة من بينها أن يصبح زوجاً وربَّ أسرة وأباً لشعبه، ولكن من خلال إعلانه عن الطاعة لهذا النموذج البطريركي ينحرُ الحُبّ على مذبح الواجب ويتخلّى عن الفردانية لأجل التكيّف مع الجماعة. يدركُ هاملت هذا الأمر ولكنه يمضي في هذا الطريق من باب التحدّي لغيرترود وكل ما تمثّله من عصيان وشبق جنسي. لا يفهم هاملت موتَ اللغة أثناء مُمارسة الحُبّ الذي أسماه "عِواء دون كلمات"، فهو يخافُ ويرتعب من هذا الصّمت[44]. في تفسير هذا الأمر يقول أوشو: "أصبح العُشّاق يخافون الحُبّ لأنّه في الحُبّ يتسلّل الموت (...). عندما يتكلّم العاشقان فإنّهما يتجنّبان

الحميميّة. الكلمات بين العاشقين تخلقُ مسافة؛ عندما تختفي الكلمات تختفي المسافة ويظهرُ الموت. في الصمت، ينسلّ الموت وهذه ظاهرة جميلة. (...). عندما يصمتُ العاشقان سنجدُ السعادة والحزن جنباً إلى جنب – السّعادة لأنّ الحياة في ذروتها والحزن لأنه في ذروة الحياة ينسلُّ الموت أيضاً"[45]. يختارُ هاملت الواجب على الحُبّ والكلام على الصمت وهو بذلك يتجنّب الحميميّة ويتهرّب من الموت. بتمسّكه بالعادات والتقاليد يُفضلّ هاملت التسليم لواقع الأمور على المواجهة فيختبئ من مخاوفه من الجنس ومن الجنس الآخر.

عِواء غيرترود

إنّ "عواء" غيرترود يضعها وكل من شاركها المَحن في مواجهة مع المجتمع وعاداته وأعرافه وقوانينه، وهو دليل إدانتها وطردها من الحياة الاجتماعية ومن اللعبة السياسية. غيرترود في مسرحية باركر قويّة وشَبِقة وثائرة؛ "تقول 'نعم لكل ما هو مشكوكٌ بأمره ومروّع فتتحدّى الغالبية المستاءة الذين (...) يهزؤون ممن يختارون العيش على هواهم ويقومون بتجارب خارج الالتزامات المعتادة (المرتبطة بالعائلة والطبقة الاجتماعية والأمّة والجندر)"[46]. عرَفت غيرترود المَحن والخيانة الزوجيّة وتعرّفت إلى المُتعة الجنسيّة مُذ كانت طفلة من خلال مشاهدة المُمارسات الجنسيّة لآيسولا – والدة زوجها والملكة سابقاً[47]. قد تكون هذه المعرفة الجنسية المُبكرة هي التي ساهمت في جعل غيرترود شهوانيّة ومُعربدة. تفتخرُ غيرترود بكونها حاملاً وقد بلغت من العمر 43 عاماً، وتحكي عن مَحنها دون خجل أثناء الحمل والجِماع. تصفُ الأصوات التي تطلقها وهي مَحمومة كمن يصفُ إعياءً أصابها أو مرضاً ألمَّ بها: تنطلقُ منها هذه الزفرات والتأوّهات مثل القيء أو الضحك اللاإرادي[48]. ما لا يعرفه كلاوديس عن طبيعة النشوة هو الخيانة. إن حدوث النشوة الجنسية في المسرحية يقتضي أن تخون غيرترود كل رجل وصلت معه إلى الشبق سواء كان زوجاً أم حبيباً[49]. فكما خانت غيرترود زوجها مع أخيه مُتسببة بمقتله، ستخونُ كلاوديس مع الدوق ألبرت صديق هاملت لتستعيد النشوة. إنّ غيرترود أشبه بالأرملة السوداء the black widow التي تقتلُ زوجها بعد أن تقضي حاجتها معه، وهي أيضاً المرأة الفاتنة–القاتلة التي تصرع أقوى الرجال بجمالها ومكرها. لا تأبه غيرترود إلى أي من هذه التصوّرات بل إنّ كل ما تصبو إليه هو كيفية الوصول إلى النشوة في مُجتمع لا مكانَ فيه للفردانية ولا يحترم الخصوصية ولا يقدّس الحميمية. ولذلك أصبحت الغاية لدى غيرترود تبرر الوسيلة. الخيانة والغدر والتجسس والقتل جميعها وسائل مُحتملة في مَلعب النشوة. بالنظر إلى تاريخ صناعة المرأة الفاتنة_القاتلة عند ماري آن دوان وهيلين هانسون وكاثرين أوراو وجولي غروسمان نجد أن البطريركية

جعلت هذه الصورة النمطيّة السائدة عن النّساء لغرض السيطرة عليهنّ وربط إمكاناتهنّ بأجسادهنَّ فقط: فهنّ إمّا مُستكينات وخانعات (حوّاء) أو جميلات وقاتلات (ليليث)؛ عذراوات وزوجات أو شبقات وعاهرات. وهكذا أصبحت المرأة بفعل أساطير البطريركية أسيرة ثنائيات وقوالب عديدة وعليها أن تكون ملاكاً أو شيطاناً، آلة للإنجاب ومدّ الأنظمة الحاكمة بالعتاد البشري أو آلة للجنس لأجل الجنس. أي أنّها تحوّلتْ إلى سلعة يمتلكها الرجل لمتعته الخاصة وفقدتْ سلطانها على عقلها وجسدها معاً. من خلال صناعة المرأة الفاتنة_القاتلة تمكّنت البطريركية من السيطرة على النّساء وتفرقتهن وتجزئتهن في مجموعات مُتحاربة لبسط نفوذها وفرض هيمنتها. وهكذا أصبح جسد المرأة ساحة القتال الأولى وجُرّدت من جميع حقوقها الأصيلة كحق النسب والإجهاض والطلاق والمعرفة والممارسة الجنسية وفقدت بذلك سيادتها ليس فقط على نفسها بل في المجتمع.

من سالوميه إلى غيرترود

بفضل النسويّة أصبح بإمكاننا فهم وتفكيك هذه الأدلجة التي ورثتها المُجتمعات البشرية عن الأساطير اليونانية والرومانية والديانات الإبراهيمية. لطالما ساهمَ هذا الإرث التاريخي والثقافي في تبخيس المرأة القوية واختزالها في فرْجِها من أمثال حوّاء ودليلة ويهوديت في العهد القديم وأيضاً هيروديه وسالوميه في العهد الجديد. في التلمود أيضاً كانت هناك ليليث زوجة آدم الأولى التي صُنعت من الصلصال مثل آدم – على عكس حوّاء – وتمرّدتْ على البطريركية ورفضتْ الخضوع لآدم وهربتْ أخيراً من الجنّة، فاتّهمتْ بأنها تُجامعُ الشيطان ودُعيتْ بقاتلة الأطفال وربّما لهذه الأسباب ليس لها ذكر في العهد القديم من الكتاب المقدّس[50]. وبالعودة إلى الأساطير السابقة للتاريخ اليهودي–المسيحي، هناك الميدوسا وهيلين طروادة وباندورا والسّرينات الساحرات القاتلات وغيرهن. إنّ هذه التصوّرات عن المرأة التي لا تعرف الشبع تعيش إلى يومنا هذا في الذّاكرة البطريركيّة للمجتمعات الغربية منها والشرقية، وهي "صورة مُغرية من صور الفانتازيا الذكورية للتغاير الجنسي" (سيمكين 24). فهي من جهة تثيرُ الرغبة بفتنتها وجمالها ومن جهة أخرى تثير الرُّعب والذعر بسبب رغبتها المُفرطة، "ويعود السبب وراء تضخيم هذا الجانب الإيروسي إلى مقدراتها وإمكاناتها الاستثنائية التي يمكن أن نعزوها حسب فرويد إلى كونها تجمع بين غريزتين متمايزتين – غريزة الإيروس وغريزة الموت"[51]. إنها تجذبُ وتفتنُ الرجل وفي نفس الوقت تثيرُ قلقه وذعره لأنّها قد تودي بحياته إلى التهلكة. ثمّة بالطبع وراء هذا التضخيم الإيروسي لمقدرات المَرأة خوف الرجل مِن الخصاء أو العَجز الجنسي أو عدم قدرته على مُجاراتها جنسيّا. يعي باركر تماماً هذه المُفارقة التي تجمع الإيروس

والموت معاً حيث يوضّح في كتابه *Death, the One, and the Art of the Theatre* (2005) قائلاً: "'اقتل لأجلي...' (سالوميه، غيرترود...). مَطلب الحُبّ الأزلي للبراهين ... القتل الهبة الإيروتيكية المُطلقة ... في العِشق، الشهوة النهِمة لتقديم الأضحية ..."[52]. وهنا يتساءل المرء كيف للحب أن يرتبط بالأدلة والبراهين ولماذا يرتبط الإيروس بالقتل والأضاحي فيجيبُ باركر باستحضار سالوميه وغيرترود. كانتْ كل غاية سالوميه (في مسرحية *سالوميه* 1984 للكاتب أوسكار وايلد) الاستحواذ على غرض الرغبة؛ ألا وهو النبي المسجون يوكنان حيّاً أو ميتاً بعد أن ولّد اللقاء بينهما حرائقَ الشهوة في داخلها. تحدّتْ سالوميه الملك وخالفتْ القوانين والأعراف السائدة لتصلَ إلى مبتغاها. قتلتْ الإنسان الوحيد الذي وقعتْ في حبّه فقط لأنه لم يبادرها الحُبّ. بعد رقصتها الشهيرة قطعتْ رأس النبي يوكنان الذي يرمزُ إلى السلطة الأبويّة الدينية والموروث الاجتماعي. كانت سالوميه مُتعطّشة إلى الحُبّ ومُستعدّة لتقديم نفسها قرباناً على مذبح الإيروس وهذا ما حدث (وهي تشبه كلاوديس الذي استحوذت عليه رغبة سُريالية في استعادة المَحن والتأوّهات المُرافقة للنشوة وكان على استعداد لتقديم نفسه أضحيةً على مذبح الإيروس الخاص بغيرترود وهذا ما حدث بالفعل كما سنرى لاحقاً). قتلتْ سالوميه مَن تُحبّ لأنّها اختبرتْ حرائق الشهوة في مُجتمع يُحرّم المَعرفة الجنسية للمرأة ويبيحها للرجل (وهنا نتكلّم عن المُجتمع الفيكتوري الإنجليزي). لم يكن يوكنان الرجل الوحيد الذي تسببت في قتله بل تحدّت الملك نفسه، لذا كان مصيرها الموت مما يضمن للرجل الحاكم استعادة سيطرته على الفضاء العام والخاص. على عكس سالوميه لم يتمكّن أي من الملوك الأب والابن من قتل غيرترود رغم سعي الأخير إلى ذلك. ثمّة الكثير من التشابه بين سالوميه وغيرترود لأنّ كلاً منهما سعتْ جاهدةً لاختبار النشوة على طريقتها: الأولى أرادتْ الانصهار بالحبيب والاتحاد به رغماً عن الموت بالاستحواذ على رأسه، أما الثانية فتجاوزتْ الشريك الواحد ولم يعدْ الشريك وحده دونَ سواه موضوع الرغبة بل أصبحتْ الأرض بأسرِها والوجود بكلّيته مَوضوع الرغبة. مثل سالوميه، لم تتوانَ غيرترود بالغالي والنفيس للوصول إلى المَحن والنشوة الجنسية حتى إنها قدّمتْ زوجها وحبيبها وابنها قرابين على مذبح الإيروس. إنّ شيطنة سالوميه تَرمزُ إلى مَخاوف المُجتمع البطريركي الفيكتوري مِن ولادة "المَرأة الجديدة"[53] المستقلة الفاعِلة وكذلك الأمر بالنسبة إلى غيرترود التي تُمثّل خوف حكومة طوني بلير من الحُرية الفردية ومن امتلاك المَرأة مفاتيحَ المَعرفة والنشوة الجنسية.

وهكذا نرى أن خلف هذا "الوحش" المُصطنع أو ما يدعى المرأة الفاتنة_القاتلة يقبعُ مُسلسل تاريخي من الاضطهاد والإقصاء والتهميش؛ بطلُ هذا المسلسل الرجل البطريركي الذي أخذَ على عاتقه مُحاربة كل ما

يشكلُ خطراً على سيادته "المُطلقة"؛ فحوّلَ المرأة على مرّ العصور إلى ضلع لا قيمة له. من خلال تفكيك أسطورة المرأة الفاتنة_القاتلة نرى أنّ جميع النساء السابقات (ليليث وسالوميه وغيرترود) يتصفنّ بحُبّهنّ للسيطرة والقيادة وهنَّ جامحات وشبقات جنسياً ومتمرّدات وثائرات يندفعن وراء رغباتهن وطموحاتهن دون خوف من سُلطة أو قانون. مثل سالوميه لم تختر غيرترود الطريق الوسط فتسبّب هذا بنشوب صراع طويل الأمد مع التيار المُحافظ في المسرحية. في كل لحظة كانت غيرترود تصرُّ على التمسّك بالحياة وعلى اجتثاث النشوة من مخابئها مهما كلّف الأمر. في كل لحظة كانت تتمسّك بمعايير الجمال والشباب التي برأيها لا يجب أن تقتصر على سنّ مُعيّنة. مع كل رغبة في التعرّي كانت تتحدّى التيار السياسي والديني المُسيطر في مُجتمعها وتصرُّ على تفكيك السيناريوهات السّائدة من خلال عدة أفعال: مُمارسة الجنس الشرجي مع الدوق ألبرت في حديقة القصر أثناء فترة الحَمل، ارتدائها المُتعمّد للمكياج والكعب العالي بعد أن ولدت طفلتها مُباشرةً، إرضاعها لعشيقها كلاوديس بدلاً من طفلتها حديثة الولادة، مَيلها إلى التعدّدية الجنسيّة ورغبتها المُلتهبة في مُمارسة الجنس. بالطبع جميع هذه الأفعال جعلتْ من غيرترود ليليث المُدانة خليلة الشيطان في نظر البطريركية الحاكمة.

الحُريّة والعُهر

لقد طال اللغة أيضاً نصيبها من الاضطهاد البطريركي والهيمنة الذكوريّة، ولذا يدعونا باركر مِن خلال غيرترود وآيسولا إلى تفكيك كلماتها ومَفاتيحها علّنا نصل إلى فهم للفردانية والحريّة والنشوة الجنسيّة بعيداً عن القيود الجندريّة النمطيّة والمعايير المزدوجة للبطريركية. من خلال الاستخدام المتكرر لكلمة "عاهِرة" في المشهد السادس يزيح باركر الستار عن التمييز الجنسي ويمنحنا بطاقة عبور إلى اللامُتكلّم به فيما يخص الرغبات والميول والحقوق الجنسية. لتحمي ابنها الثاني من الموت قتلاً، تشجّع آيسولا كنّتها غيرترود على العصيان والتمرّد فتذكّرها بالمتطلّبات المُختلفة لكل مرحلة عمرية تمرُّ بها المرأة[54]. تعتقد آيسولا أنّ التعدّد الجنسي هو ضرورة من ضرورات المرحلة العمرية التي تمرُّ بها غيرترود؛ حيثُ ترى عدم جدوى الإخلاص لشريك واحد. تعرفُ آيسولا طبيعة غيرترود الجامحة تمام المعرفة وتحرّضها على احترام هذه الطبيعة لأنّ القطار لم يفتها بعد وإن كانت حُبلى في الثالثة والأربعين من العمر: "غيرترود أنتِ تزدادين شباباً وقوّةً بفضل ولعكِ بالرجال الرجال هم نشوتكِ كنتُ مثلكِ أعلمُ أنكِ كنتِ تراقبين مغامراتي الجنسية عندما كنتِ طفلة أنا لا أنتقدكِ غيرترود أنا أثني على إسرافكِ هذا"[55]. في البدء، تستنكر غيرترود مطالب آيسولا مُتمسّكة

بالوفاء لعشيقها كلاوديس؛ فهي لا تتصرف كالعاهرات ولكنّها لا تلبث أن تخلع قناع الوفاء والالتزام لتنادي على الخادم كي يحضر لها الثياب اللازمة لمزاولة هذه المِهنة الثياب التي لطالما احتفظت بها في خزانتها:

غيرترود: (*تنادي من جديد*) جوارب جديدة

كيف يمكنُ أن أكونَ عاهرة بهذه الجوارب

آيسولا: من ذكرَ سيرة العاهرات؟

غيرترود: (*بينما يدخلُ كاسكان*) جوارب نظيفة[56].

إنّ غيرترود التي تمرّدت سابقاً على مؤسسة الزواج وقتلت زوجها بمساعدة أخيه ستخونُ دون أدنى شكّ عشيقها كلاوديس لأنّ فكرة ديمومة العلاقة والالتزام بشريك دون سواه هي فكرة غريبة بالنسبة لها مهما كانت طبيعة هذه العلاقة. وفي نفس المشهد نرى غيرترود وآيسولا يتبادلان أطراف الحديث عن طبيعة غيرترود الجنسية لتختلط الأوراق بين التعددية الجنسية والعُهر وبين العُهر والعَمل، وهذا تبرير واضح لما ستُقدِم عليه غيرترود مع الدوق ألبرت[57]. إذاً بين الإنكار والاستنكار والتمرّد يسعى باركر إلى تمكين غيرترود فمن خلال إعادة استخدامها المتكرر والمقصود لكلمة "عاهرة، تُحرّر غيرترود هذه الكلمة من دلالاتها السلبية وتتجاوز بذلك المنظومة البطريركية التي سلبتْ النساء من مفرداتهن وقيّدتْ أجسادهن وعقولهن بأصفاد العذريّة والوفاء لشريك واحد في الوقت الذي منحتْ فيه الرجال الحريّة لفعل ما يشاؤون. تسلّط كريستين ج. سوليه الضوء على هذه الفروقات اللغوية التي تنمُّ في الأساس عن المعايير المزدوجة للمنظومة البطريركية السائدة فتقول: "يفضح الاختلاف الجوهري بين ’عاهرة‘ و’زير النساء‘ من حيث الدلالة المعايير الجنسية المزدوجة حيث يكافأ الرجال على نشاطهم الجنسي وتعاقب النساء"[58]. لقد احترفت غيرترود العُهر لغرض المُتعة لا لأجل المال؛ فهي ترى أن العُهر والمُتعة الجنسية وجهان لعملة واحدة. في الوقت الذي ترفضُ فيه آيسولا اتّهام غيرترود بالعُهر، تُفاخر غيرترود بالعُهر والفجور والعربدة وتستعدّ بكامل حُلّتها لموعدها الغرامي الجديد مع الدوق ألبرت[59]. "هناك العديد من النساء اللواتي يربطن القوة النّسوية بكلمة "عاهرة". بينما يرى البعض ميسوجينية خبيثة في هذه الكلمة ذات المقطع الصوتي الواحد، يرى آخرون الحُرية والاستكشاف الجنسي وحُبّ الذات"[60]. إنّ استعداد غيرترود للقائها الغرامي ليس استعداداً عادياً؛ حيثُ تفاخر بامتلاكها كل مُستلزمات ما أسمته مِهنة العُهر من ثياب ومكياج[61]. تعتبرُ غيرترود هذه الأدوات أسلحتها في معركة الوجود أو اللاوجود التي تخوضها على البطريركية وكل ما تمثّله. بأسلحتها البسيطة هذه تشنُّ غيرترود حرباً على الأدوار الجندرية التقليدية من بينها الأم المُضحّية التي تبذلُ الغالي والنفيس لسعادة أولادها والأرملة

التي ترفضُ مُتع الحياة بعد رحيلِ زوجها. بالطبع لا تكتفي غيرترود بهذه الأسلحة الرمزية بل تتعدّاها إلى القتل المُتعمَّد. بالنسبة إلى غيرترود ليس ثمّة حدود للحُريّة بل على العكس المُتعة عندها لا تعرفُ الحلول الوسط ولا تعترف بالصح والخطأ. الحُريّة في مفهوم غيرترود هي أن تكون على طبيعتها جامِحة وشبقة ومُتعدّدة وعاهِرة وثائرة.

في ضوءِ ما سبق يمكننا أن نستشفّ ما يريدُ باركر قوله لحكومة بلير المُحافظة بخصوص المُمارسات والميول الجنسية التي لا يُمكن لعاقل أن يضعها في قوالب جاهزة لتتناسب مع الأعراف والتقاليد السائدة؛ حيث إنّ الجنس بطبيعته لا يعترف بهذه القوالب؛ الجنس مُتحوّل لا يعرف الثبات ولا يلتزم بأخلاقيات أو بمنطق. الجنس لم يوجد لصناعة الأسرة أو المُجتمع – هذا ما أراد باركر التصريح به من خلال بطلة مسرحيّته. إنّ طاقة الإيروس هذه أي طاقة الحياة هي فوق القوانين والشرائع، ولهذا لم تُقتل غيرترود في نهاية المسرحية على عكس سابقتها سالوميه. عدم وجود غاية عُليا وسامية للجنس تصبُّ في المَصلحة العامّة يُعيدنا إلى النظر في خصائص مسرح باركر وأهمّها ابتعاده عن الوعظ والتملّص من الرقابة بكافة أشكالها، وهذا كلّه يذكّرنا بأسئلة هاملت الوجودية عن البيضة والدجاجة، الحُبّ والجنس، الضلع والفرْج، الفردِ والمُجتمع. يضعنا هذا الجانب الصادم للمسرحية وجهاً لوجه مع الإيروس بعيداً عن أي شكل من أشكال الرقابة والأطر الناظمة للعلاقات الإنسانية، الإيروس بكامل طاقته التدميرية والعَدائية قبل أن نُعيد تشكيله وضبطه وصياغته ليتناسب مع حاجات المُجتمع ومؤسساته، الإيروس اللامنطقي العبثي المُرعِب قبل أن نُعيد رسْمه ليتحوّل من المَوت إلى الحياة والإبداع. إنّ هذا التصعيد الذي طرأ على الإيروس وهذا التحوّل من العدوان إلى الخلق هو من صَميم تكوّن المُجتمعات البشرية، وهذا ما أشار إليه فرويد في كتابه *الحب والحرب والحضارة والموت* قائلاً: "وليس سهلاً أن يتعايش الناس دون أن يشبعوا في أنفسهم هذا الميل إلى العدوان المطبوعين عليه ويصيبهم القلق لهذا السبب كلما حيل بينهم وبين التنفيس عن ميولهم. وطالما أن الحضارة تتطلب التضحية بالرغبات الجنسية، بل وبالميول العدوانية، فأعتقد أننا نكون أقدر الآن على فهم لماذا يصعب على الناس أن يحسّوا بالسعادة في ظل الحضارة"[62]. وهكذا يضعنا باركر أمام تقاطع خطر بين الحضارة البشريّة المبنية أساساً على التابوهات والمحرّمات وبين الرغبة المتأصلة فينا لإشباع هذه الرغبات مهما كلّف الأمر سعياً منه إلى مساءلة القوانين السائدة في مُجتمعه. إنّه الصراع الأزلي بين الحُبّ والحضارة والموت، التذبذب بين الذات ونكرانها، ومن خلال تجسيد هذا الصراع في مسرحيته *هيجان غيرترود* كانت كفّة الميزان ترجحُ باستمرار لصالح الحُريّة الفرديّة المُطلقة.

احتمال الوصول إلى النشوة

لم تكن غيرترود الوحيدة التي تعيشُ من أجل النشوة والتي ربطت الخيانة بالنشوة. قام كلاوديس بخيانة أخيه مع غيرترود للوصول إلى النشوة وقام ألبرت[63] أيضاً بإغواء خطيبة هاملت راغوسا في الوقت الذي لم يتمكّن فيه بعد من تلبية شهوته مع غيرترود. وبينما يتمسّك كاسكان خادم غيرترود بالإخلاص لغيرترود والوفاء لأسياده لأنه من خلال هذه القيم عرفَ "النشوة" إلا أنّ هذا "الإخلاص" لا ينفي خيانته للملك مع غيرترود[64]. بمعنى آخر إنّ كلاً من الفريقين: فريق هاملت وفريق غيرترود متشابهان في انغماسهما في الشهوات والملذات الجسدية ولكن الفرق الوحيد بينهما يكمنُ في الإجهار والإفصاح عن الفعل من عدمه. بعد خيانة غيرترود لكلاوديس مع ألبرت في الحديقة حيث ارتكبت جريمتها الأولى، تطلبُ غيرترود من كلاوديس أن يقتله كما قتل الملك من قبله[65]. في جعبتها ذرائع كثيرة لقتل ألبرت؛ فهي تزعم أنّه انتهك خصوصيّة جنينها ولم تصل معه إلى النشوة المطلوبة إلا أنّ السبب الوحيد هو رغبتها في استعادة النشوة في حديقة القصر كما حدث في المشهد الأول. من خلال قتل ألبرت تريد غيرترود أن تستعيد النشوة مع كلاوديس لكن كلاوديس يعجزُ عن قتل ألبرت لأنّه رأى فيه ضعفه هو وعبادته للملكة–العاهرة[66]. وهكذا تضيعُ فرصة حدوث النشوة على كل من غيرترود وكلاوديس. في هذه الحلقة المُفرغة نجدُ أنّ احتمال الوصول إلى النشوة من خلال تبادل الشركاء أو التخلّص منهم مفتوح وأبعد ما يكون عن المنطق. شيئاً فشيئاً يصبحُ التورّط في هذه اللعبة العبثيّة ضرباً من الجنون لأنّ تكلفتها باهظة ونتائجها غير مضمونة. يرفضُ هاملت أن يكون لاعباً في ملعب النشوة ولذا يستسلم لفكرة الزواج من راغوسا التي لا يُحبّها فينتقمُ بذلك من والدته وعمّه باسم الواجب والتضحية[67]. لا يكتفي بهذا لكنّه يمضي في سنّ قوانين تمنعُ وتحدّ من الخصوصية وتفرضُ قيوداً على الحميميّة من خلال نزع الأقفال عن الأبواب وإزالة الستائر عن النوافذ. يحاولُ ألبرت الهرب إلى بلاده بعيداً عن شباك غيرترود ويفشل. يعجزُ كلاوديس عن قتل ألبرت لكنه يغرق أكثر فأكثر في حبائل الشهوة والرغبة في الوصول إلى النشوة مما يتسبّب في مقتل الكثيرين. ينغمس كاسكان في إخلاصه لغيرترود ليتحوّل هذا الإخلاص إلى هَوَس جنوني لا ينفصل عن البصبصة واستراق السّمع ولا يخلو من الرّغبة والشدّة والالتهاب مما يتسبّب أخيراً في مقتله. نرى مما سبق أن البعض يذهب برغباته وشهواته إلى التطرف والنكران أو حتى الهرب بينما يلجأ البعض الآخر إلى الإشباع والإدمان والعدائية. إنّ الخط الفاصل بين هؤلاء هو خط وهمي مُصطنع، وهكذا يصعبُ التمييز بينهم رغم جميع المُحاولات لفرض القيود ورسم الحدود وسنّ القوانين.

تأوّهات اللذة وآلام الولادة

يتكرّر هذا النزاع والتأرجح بين النكران والقبول من مشهدٍ لآخر. أمام آلام الولادة يطرحُ باركر علينا ثلاث ردود أفعال لكل من هاملت وآيسولا وكلاوديس. سأبدأ أوّلاً بهاملت البطريركي الكاره للنساء الذي يعبّر عن سخطه واشمئزازه لأنّ أمّه تلدُ في الوقت الذي يجب أن تكون فيه جدّة[68]. إنّ ميسوجينية هاملت تتجلّى في تعبيره عن شعوره بالقرف من طبيعة المرأة أثناء الجنس والولادة ومن تأوّهاتها ومَحنها وصُراخها. يعكسُ شعوره بالاشمئزاز من الرّحم والفَرج نفوره من الحياة والحُبّ والوجود. بالنسبة إلى هاملت لا يُمكن للرحم أن يكونَ هيكل الله ولا يمكن له أن يعبُدَ الفرْج لأنّه مُعتِم ومُغلَق وضيّق وتملؤه الأوساخ تماماً مثل السّجن[69]. لم يتمكّن هاملت من استقبال طاقة الحياة بينما كانت الجدّة آيسولا ترقص فرحاً وقد ملأتها الدّهشة لرؤية حفيدتها جين. هاملت الذي تزوّج حديثاً وكان في بداية المسرحية يتخبّط في مُحاولاته لفهم الجنس والحبّ نراه الآن يتخبّط في مُحاولاته لفهم الولادة وطبيعة الجنس الآخر. أمام هذا الانغلاق والخوف من الآخر، احتفل كلاوديس بالأصوات التي كانت تصدرها غيرترود أثناء الولادة وراح يستقبلها مثلما يستقبلُ المَحن والنشوة بفرحٍ عارمٍ. على أنغام هذه السمفونية لم يخجل كلاوديس من الاعتراف لابن أخيه أنّه يرى نفسه "مُريد هذه الأصوات التي تعزفها غيرترود"[70]. على عكس هاملت، كان كلاوديس "يقتلُ الله" – الله الذي صنعته المؤسسات الدينية ليتناسب مع الاحتياجات البشرية – ليجدَ في غيرترود وشبقها اللامحدود ضالّته أو إلهته المنشودة. يرى كلاوديس في صراخ غيرترود وأوجاع الولادة دعوةً له دونَ سواه للمثول أمام رغباتها.

الأمومة – اختيار أم غريزة؟

من خلال غيرترود ورغبتها السريعة في التخلّص من حِملها (مولودتها)، يتساءل باركر هل الأمومة اختيار أو غريزة، ويستخلص أننا محكومون بالإيروس أي بغريزة البقاء التدميرية والعدوانية. فورَ وضع مولودتها جين، تقوم غيرترود من فراشها شبه عارية تُجاهد لارتداء حذاء الكعب العالي تحملُ في يدها حمرة الشفاه لتضعه على فمها وهي ترتجف مُردّدةً كلمة "تمرّد"[71]. إنّ حذاء الكعب العالي وقلم حمرة الشفاه يرمزان إلى رغبتها في العصيان على الأعراف والتقاليد والمفاهيم التي تهدف إلى حجزها في قوالب الأمومة النمطيّة. وكذلك رفضها إرضاع مولودتها هو دليل على تحويل عصيانها الرمزي إلى عصيان فعلي. يشترك في هذا العصيان كما في كل عصيان كلاوديس الذي بأمرٍ من غيرترود راح يَرضعُ حليبها[72]. الأمومة المُرتبطة بالتضحية على حساب الرّغبة ليست على قائمة خيارات غيرترود. على حدّ تعبير فرويد "عندما تبلغ العلاقة الغرامية ذروتها لا يكون بها أي مُتّسع لاهتمام آخر بالعالم المحيط، ويكتفي المُحبّان ببعضهما،

ولا تكون لهما حاجة في أي مما حولهما، ولا تتوقف سعادتهما على شيء حتى ولو كان هذا الشيء هو الطفل الذي اشتركا في إنجابه"[73]. وهذا حرفيّاً ما نراه عند غيرترود وكلاوديس حيث يتخلّى الحبيبان في هذا المشهد عن الأبوّة والأمومة النمطيّة سعياً وراء اللذة الجنسيّة غير مكترثين باختيار اسم لمولودتهما أو إطعامها كما لو كانت شيئاً ثانوياً أو ناتجاً من نتاج الرغبة. قد يرى البعض أنّ ما يفعله كلاوديس وغيرترود ليس أكثر من استبدال غريزة بغريزة أخرى – الأمومة أمام الإيروس، الأبوّة أمام غريزة البقاء – وهما بذلك سجينان وتمرّدهما ينقصه الوعي والحس بالمسؤولية؛ ولهذا سارعت حكومة هاملت إلى حرمان غيرترود من حضانة ابنتها لضمان سلامتها[74]. إنّ التمسّك الغريزي بالبقاء لكل من الشريكين – ولن أقول الأبوين لأنّهما في سعيٍ دائمٍ للتحرّر من هذه الأدوار – في هذا المشهد الصّادم يدعونا من جديد إلى المقارنة بين غيرترود وكلادويس من جهة وبين حوّاء وآدم من جهة أخرى. بعد أن اكتشفا عُريهما لأوّل مَرّة، فشلَ آدام في التمسّك بلذّة العصيان التي منحته إيّاها حوّاء عند أوّل اختبارٍ لهما كشريكين. ذكرنا سابقاً أنّ حوّاء هي تجسيد للمرأة الفاتنة القاتلة لأنها بفتنتها استمالت آدم وأوقعتْ به ليأكلَ من الثمرة المُحرّمة ولولاها لما عرفنا إنسانيتنا. إنَّ عطش حوّاء إلى المَعرفة والحِكمة أنارَ لنا الطريق لنعرفَ إمكاناتنا ونكتشفَ الحُريّة بعيداً عن الأبدية[75]. تخلّى كل من آدام وحوّاء عن ثمرة العصيان وقامَ كل منهما بإلقاء اللوم على الآخر على عكس غيرترود (وكلاوديس) التي كانت تفاخر بعريها وشبقها وتمرّدها. جاء انسحاب آدام وحوّاء منَ المسؤولية نتيجة شعورهما بالخوف والإثم والعار إلا أنّهما أكلا من الثمرة المُحرّمة رغم مَعرفتهما بالعقاب. في هذه القصة التوراتية المسيحية نرى كيف أنّ الجنس ارتبطَ بالموت والعقاب والشعور بالذنب، لذا كل ما فعله الثنائي في مسرحية باركر هو الاحتفاظ بثمرة العصيان رغم الإدانة والرفض والاستنكار والخطر المُحدق بهما. وهكذا يؤكّد باركر من جديد فكرة الجنس للجنس وبالتالي يضعُ الجنس فوق كل اعتبار كمن يقول: في البدءِ كانت اللذة[76]. ومعها جاء اكتشاف حوّاء وآدم لإنسانيتهما أي أنّ اللذة والمَعرفة الجنسية هي بطاقة عبور من حالة الفردَوس الطفولي إلى واقع النضوج (البلوغ) الإنساني[77]. برسمه لنفس المَشهد بطرق مُختلفة يؤكّد باركر على أولويّة الوجود الإنساني الصرف والمُجرّد من كل اعتبارات مُضافة، فيتحدَّى بهذه المشاهد قرارات حكومة طوني بلير التي أطاحتْ بالحُريّة الفرديّة على حساب العائلة.

من الملكة-العاهرة إلى الملك-الخادم:

تتوالى مشاهد التحدّي والتعرّي إلى ما بعد ولادة غيرترود لطفلتها في مُحاولةٍ لرفض القيود التي فرضها هاملت على القصر والتي تمسّ بشكل مباشر بالحُرية الفردية. تصلُ بهم معركة الوجود أو عدم الوجود هذه

إلى مرحلة تنقلب فيها الأدوار وتتبدّل جميع موازين القوى فنرى كاسكان الخادم، على سبيل المثال، يأمرُ سيّده كلاوديس بأن يقتل الملك هاملت لأنّ حياة غيرترود أصبحتْ في خطر لكن كلاوديس يتلكّأ. يقرّر كاسكان قتل هاملت فيفشل ويقوم هاملت بقتله ويرتدي ثيابه[78]. تنفضح الجريمة في القصر ثم يواجه الملك-الخادم غيرترود بالحقائق التي تدينها ومن بينها ارتداؤها للكعب العالي، فيتكلّم عن دلالاته والتشويه المُتعمّد الذي يفعله بجسد المرأة أثناء الحركة[79]. بالحديث عن أهمّية الكعب العالي، سُئِلَ باركر في مقابلة عام 2007 عن استخدامه المتكرر للكعب العالي في عدد من المسرحيات لدرجة أنه ربط قيمة الملكة بحذائها لما له من دلالات إيروسية تعمل على إبراز مفاتن المرأة ومكانتها الرفيعة في مجتمعها وهذا في نظر هاملت ضررٌ يجب تجنّبه[80]. يتقدّم الملك-الخادم نحو الوالدة-الملكة-السيّدة ويأمرها بأن تخلع حذاءها لأنّه يجرّدها من أمومتها فترفض الاستسلام والانصياع لرغباته لأنها تعتبره أحد أدوات العُهر والشبق الجنسي[81]. إنّ تحدّي غيرترود للسلطة والوصاية الأبوية التي يمثّلها هاملت لا يتوقف عند هذا الحدّ بل يتعدّاه ليشمل جسدها بالكامل حيث تختار غيرترود أن تتعرّى من جديد لكن هذه المرّة أمام ابنها في تجسيدٍ للصراع بين الخصوبة والقانون البطريركي، الأمومة وأيقونة الأب والابن (الملك)، الإيروس والتشدّد. من خلال تعرّيها أمام ابنها الملك لا تتمرّد فقط على القوانين والأعراف وإنّما تتخلّى مرّة أخرى عن الأمومة النمطيّة المرتبطة بالتابوهات وإنكار الذات، تتخلّى عن الواجب الذي يقيّدها بأدوار جندريّة معيّنة وتتجاوز الأخلاقيات المرسومة مُسبقاً لعلاقة الأم والابن. لا تجمع البطريركية بين الأم والعاهرة بل إنّ البطريركية وأساطيرها قائمة على التمييز بين فئات مختلفة من النساء: العذراء والزوجة، الزوجة والعشيقة، القدّيسة والعاهرة. ولذا فإنّ غيرترود من هذا المنظور مرفوضة ومُدانة وخارجة عن القانون لأنها أم وعاهرة، زوجة وعشيقة، فاتنة وقاتلة. تردمُ غيرترود بأسلوب حياتها هذه الهوّة بين القداسة والنجاسة وتحتفي بتجاوزها هذه الثنائيات والهُويّات المُميتة. كما تعرَّت سابقاً لتقتل زوجها وتتنصّل من قفص الزوجيّة؛ ها هي من جديد تتعرّى أمام ابنها الملك لتتنصّل من قفص الأمومة وتتخلّص من التهديد الذي بات يشكّله على حياتها. كلّما تعرّت تكشفُ الستار عن الأقفاص والأغلال التي تقيّدها وكلما تكشّف الستار تبرزُ رقصة الموت التي تجمّلها الأعراف والتقاليد والقوانين البطريركية. بتعرّيها المتكرّر تتحرّر غيرترود من أقفاص العبودية التي صنعها لها المُجتمع: قفص الجنس "الطبيعي" (أو ما يعرف باسم الجنس المهبلي)، قفص العمر، قفص تيبّس المرأة أثناء الجماع، قفص الصّمت والخَفَر أثناء الجِماع، قفص العفّة أثناء الحمل، قفص الواجب. من خلال تبادل الأدوار في هذا المشهد أراد هاملت التخلّص من والدته عن طريق لعب دور الخادم إلّا أنّ غيرترود

وكلاوديس يكشفان لعبة هاملت السخيفة ويقومان بتسميمه وهو يشرب النبيذ[82]. إنّ النشوة التي حدثت سابقاً عند قتل الأب–الملك تحدثُ الآن عند قتل الابن–الملك لكنّها هذه المرّة أكبر مِن أن يتّسعَ لها جسدُ غيرترود. وهكذا نرى كيف أنّ النشوة ارتبطت ارتباطاً وثيقاً ليس بالموت أو القتل فقط بل بالتحدّي والتمرّد على كل ما تمثله السلطة البطريركية.

النشوة في الجنازة

تختبرُ غيرترود النشوة بالتحرّر من التزاماتها الزوجية ومن دور الأم المُضحّية حيثُ تُصرّ على إقحام الحُبّ والشبَق في الجنازة الثانية أي جنازة الملك الابن. من جديد تتجه غيرترود نحو عشيقها طلباً للمساعدة والدعم وتطلب منه أن يقبّلها فيتردّد بسبب تذمّر الملكة راغوسا من هذه التصرّفات التي لا تليق بجنازة الملك إلا أنّ ألبرت ينتهزُ الفرصة ويقبّلُ غيرترود بدلاً من كلاوديس. بدءاً بجنازة الأب وانتهاءً بجنازة الابن، غيرترود هي غيرترود. من خلال هذه القُبلة أرادتْ غيرترود أن توجّه رسالة إلى الذين كانوا يخططون لقتلها ولم يستطيعوا. ها هي تهزأ بالموت من خلال إصرارها على الحياة والحُبّ والشبَق والتعرّي، وتهزأ أيضاً بالأعراف والقوانين والمَراسم من خلال إصرارها على الفردانية وتمسّكها بالحُريّة. إنّ النشوة في هذا المشهد مُرتبطة بالخيانة والغدر أي خيانة الميّت والأعراف والمَحزونين وهي مُرتبطة أيضاً بفكرة قتل الحبيب الذي تردّدَ في تقبيلها[83]. وهكذا تستمر رقصة الحياة والموت في مُواءمة فريدة. والعجيب في الأمر أنّ غيرترود تجدُ دائماً أداةً جديدة للقتل لتحقيق نشوتها؛ قتلتْ الزوج والابن والآن جاء دور العشيق كلاوديس. نلاحظ مما سبق أنّ كلاوديس لم يعد كلاوديس المتهوّر الهازئ بالأعراف والتقاليد بل نراه يتردّد في تنفيذ أوامرها وفي انسحابه هذا ثمّة تساؤلات عديدة عن جدوى الاستمرار في هذه المعركة المصيريّة. بين الجنازة الأولى والثانية قام كلاوديس بقتل أخيه وابن أخيه، وبين الجنازتين كانت النشوة هي المُحرّض والمُحرّك لأفعال العاشقين لكنّ عدم تجاوبه مع غيرترود في لحظة الانتصار هذه يفتحُ الباب أمام غيرترود لاستبداله بآخر كما فعلتْ سابقاً مع زوجها.

من الجنازة إلى العُسر

بين جنازة الملك هاملت وعُرس غيرترود تُناشد الجدّة آيسولا أن ترحمَ ابنها كلاوديس مثلما ناشدتها سابقاً بعد وفاة ابنها الأوّل زوج غيرترود[84]. كان حدسُ آيسولا منذ بداية المسرحية في محلّه، ولهذا سعت إلى تحييد ابنها كلاوديس عن الموت على يد غيرترود لكنها لم تُفلح. كانت فقط تؤجّلُ موته إلى حين. هنا يقرّر كلاوديس أن يُريح والدته فيقتلها خنقاً ربّما ليجنّبها رؤية موته[85]. يرى كلاوديس في قتله لوالدته شيئاً

من الموت الرحيم، وهذا يدل على أنّه استسلم للموت بعد أن أصبحتْ غيرترود لرجلٍ آخر ألا وهو ألبرت. قتلَ كلاوديس والدته مثلما قتلتْ غيرترود ابنها هاملت، وهو بذلك يريدُ أيضاً أن يتنصّل من الواجبات والروابط والالتزامات العائلية والاجتماعية. بينما فشلَ هاملت في اغتيالِ والدته، تمكّن كلاوديس من قتل آيسولا. وبينما فشلتْ آيسولا في حماية ابنها كلاوديس من الموت، كانت غيرترود تفاخِر بقتل ابنها هاملت. ثمّةَ تشابه بين غيرترود وكلاوديس في خروجهما عن المألوف والأعراف والمعايير الاجتماعية التي عرفها الإنسان على مرّ العصور والثقافات. إنّه خروج عن الفطرةِ البشرية حيث تمثّل الأم الحاضِنة الأولى التي ينشأ فيها الفرد بمفرده قبلَ أن يصبحَ له كيانه المُستقل وينخرطَ تدريجياً في الأسرةِ والمُجتمع. الأم هي المَحطة الأولى التي ينطلق منها الفرد ليصبح تواصلياً وعلائقياً يُنشد الودّ مع الآخرين. وهكذا بقتله الأم يفتحُ كلاوديس الباب من جديد للإيروس وللموت معاً. وقد يرمزُ هذا القتل إلى تخلّيه عن ارتباطه الطفولي ورغبته في النضوج وهذا تصريح منه إلى أنّه لم يتخلَّ عن غيرترود وأنّه ما يزال في صفّها. إنّ كلاوديس المُتيّم يمشي بخُطى ثابتة على إيقاع رغبات غيرترود التي ما إن قتلت ابنها حتى فتحتْ الباب للنشوة على مِصراعيه بعد أن أزال ابنها الملك الأقفال ونزع الستائر عن النوافذ ظناً منه أنّه بهذه الاجراءات سيتمكّن من وأد النشوة في مضاجعها. النشوة كما قلنا سابقاً هي مسألة وجود أو عدم وجود بالنسبة إلى كلاوديس، ولأنّ غيرترود اختارت أداة القتل الجديدة (ألبرت) للوصول إلى النشوة سيكون كلاوديس حُكماً هو المقتول.

تتوالى الجنازات في هذه المسرحية بطريقة مُفجعة، حيث تتزامن أصوات أجراس الكنيسة في المشهد الأخير لتعلن عن زواج غيرترود وألبرت مع مقتل آيسولا والطفلة جين. وهكذا تستمر رقصة الحياة والموت في وحدانية عجيبة من خلال هذا التزامن الفريد بين غريزة البقاء الإيروس وغريزة الموت الثاناتوس. من الطبيعي وسط هذه الفوضى الجنسية والاجتماعية والسياسية أن تموتَ الطفلة جين لأنّه لا مكان لها أصلاً في مكان لا يحترم الروابط الإنسانية بل حوّل الوجود إلى ساحة صراع واقتتال بين مخيّمين أحلاهما مُرٌّ. ترمزُ جين إلى الثمرة المادية لعصيان غيرترود وكلاوديس أي عصيانهما على السلطة المُطلقة للملك والنظام الأبوي الذي يمثّله. ولأنّها ناتج ثانوي من نتاج الرغبة الجنسية كما ذكرنا سابقاً لم يتكلّف الشريكان عناء تسميتها أو الاحتفاظ بها أو حمايتها والاعتناء بها. كان جُلّ اهتمام غيرترود وكلاوديس هو الحفاظ على فردانيتهما في مكانٍ لا يُعير لها أي اهتمام بل ويعمل على تقويضها.

بعد أن تسببتْ بمقتل الكثيرين تخضع غيرترود تحت التهديد للدوق ألبرت وتصبح زوجةً له. تستمر دورة الحياة بعد موت زوجها وابنها وحماتها وينتفخُ بطنها من جديد. تعودُ من شهر العسل لتجدَ كلاوديس ميتاً أو

ربّما مقتولاً. تنوحُ وتتألّم وتتخبّط وتطلبُ النسيان. تعترفُ لأوّل مرّة أنها تتقدّم في السّن وأنَّ كل شيء فيها أصبحَ رماديّ اللون بما في ذلك "حديقتها الدّاخليّة" التي تسبّبت بحرائق عديدة وبموت الكثيرين[86]. وعند رؤية كلاوديس ميتاً، ينطلقُ نواحها وتأوّهاتها وعواؤها من قلب الأرض لا من جسدها هذه المرّة لتصبحَ النشوة أنشودة الوجود وأغنية المخلوقات و"البكاء" المُرافق لها تجسيداً لصوت المُستحيل أو تعبيراً عن اللامعقول[87]. لم تعد مُحدّدة أو مُعرّفة بجسد امرأة بل إنّها علّة الوجود وهذا ما أدركه كلاوديس باكراً. لا ندري إن كانت غيرترود قد أدركت هذا الأمر متأخرة إلا أنّها تُخفي اضطرابها من خلال أحمر الشفاه وبودرة الوجه. لم تعد أسلحتها القديمة تنفع في المواجهة ولم تعد غيرترود قادرة على التحدّي كما كانت تفعلُ سابقاً بل ها هي في المشهد الأخير تُذعِن وتستسلم لأوامر الأجنبي ألبرت بعد مقتل جميع الذكور في المسرحية. وهكذا فإنّ المصير الذي آلت إليه غيرترود بعدَ حمّام الدم وفنون الجنس التي تورّطت بها إضافة إلى تخلّصها من الملكين الأب والابن هو التكيّف مع قوانين المُجتمع البطريركي الذي لا يعترف بالمَرأة الشبقة جنسياً. وبالمقارنة مع سالوميه التي لم تتمكّن مع أمّها الملكة هيروديا من هزيمة الملك هيرودوس والتغلّب على قوانينه البطريركية تمكّنت غيرترود من الهرب من الموت وأطاحت بملكين اثنين بالخدعة والخيانة باستخدام عشيقها كلاوديس أخ الملك وعشيقها الآخر الدوق ألبرت صديق الملك هاملت، لكن هذا "الانتصار" كان على حساب حرّيتها التي حاربت وقتلت من أجلها.

رغم أنّ غيرترود لم تنجح وحدَها دون مساعدة كلاوديس وكاسكان وألبرت إلا أنها نجحت في تحويل كل واحد منهم إلى خادمٍ في إصبعها بما فيهم الملك هاملت الذي خرج من اللعبة السياسية مقتولاً. في ملعب النشوة هذا لا يوجد منتصر ولا حتى غيرترود التي اضطرّت للخضوع لأوامر ألبرت والزواج منه لتنقذ بلادها بعد إطاحتها بملكين اثنين الأب والابن. في حربها مع البطريركية المتمثّلة بالملكيّة (وبحكومة طوني بلير خارج إطار المسرحية) لم تتنصل غيرترود من أيقونة المرأة الفاتنة–القاتلة بل سعَتْ جاهدة إلى استخدام أسلحتها "الخبيثة" – الجنس والإغواء والعُهر – لاستعادة جسدها في عالم يُجرّم المتعة والمعرفة الجنسية. من خلال أدواتها الأنثويّة بما فيها المكياج واللباس تمكّنت من تقويض السلطة البطريركية وتمرّدت على القوانين التي تحدّ من الحُريّة الفردية على حساب الزواج التقليدي والعائلة. استطاعت غيرترود تحرير الجنس من التابوهات وإخراجه من أقفاص الحرام والحلال، وتمكّنت من تفكيك اللغة البطريركية باستعادة مُفرداتها من الطمس والتمييز الجنسي وخلخلتْ ركائزها بإعلاء الأصوات والتأوّهات والعِواء على المعاني والتفاسير الجاهزة. وهكذا أدخلتنا في سراديب الممنوع باعثةً الحياة في مقاطع اللغة الصوتية على حساب البنية اللغوية

المسموح بها اجتماعياً وسياسياً. بالانتقال إلى الممنوع وجد المشاهد نفسه رغماً عنه أمام صراع الغرائز – غريزتي الحياة والموت. وراحت تتقاذفنا النشوة من الجنازة إلى العرس ومن العرس إلى الخيانة في تأرجح وتذبذب لا يكادُ ينتهي إلا بانتهاء الحياة. ولما كان الوجه الآخر للعدوان والتدمير والموت هو الإيروس، هكذا كان الوجه الآخر للمرأة الفاتنة وهو المرأة القاتلة.

في الختام عرّفَ البحث القرّاء بطبيعة الإيروس وعلاقته المتشابكة مع الثاناتوس في ضوء قراءات نقديّة متنوعة لعدد من المفكرين أبرزهم فرويد. ومن خلال دراسة مُنحنى النشوة الجنسية مع غريزة الموت وجدنا أنّ المرأة الفاتنة القاتلة هي تجسيد لهذا الصراع بين التدمير والخلق، العدوان والإبداع، البقاء والفناء. باستخدام العديد من الدراسات النسوية التي تنظرُ في منشأ المرأة الفاتنة القاتلة تبيّن لنا أنّ البطريركة في صِراع مع نفسها، هذا لأنها تُسهم باستمرار في صناعة ذلك الوحش المُصطنع أو العدو الوهمي لتبرير وجودها. يتعيّن بقاء البطريركية على قيد الحياة بشيطنة الآخر المُختلف وبطمس مَعالم ومفاتيح اللغة الإيروتيكية التي تضجُّ بالحُبّ والشهوة والشبَق. من خلال غيرترود تمكّن باركر من تفعيل ما تمّ تثبيطه وطمسه باسم القوانين الأبوية والأعراف السائدة، وهكذا شقَّ الحجاب الفاصل بين المُباح والممنوع، الكلمة والتأوّهات (العِواء). ما يعطينا بارق أمل في القرن الواحد والعشرين في ظل الأنظمة البطريركية السائدة هو وجود مفكّر وكاتب مثل هاورد باركر يقوم بمنح امرأة مُضطهدة ومهمّشة مثل غيرترود ما عجز عنه رائد الأدب والمسرح وليام شكسبير ألا وهو الصوت. وهنا لا نتكلّم على حرية التعبير (التي تتضمّن المبادرة الجنسية والتنوّع الجنسي) وحسب بل نتكلم أيضاً على المَحن – أي على استعادة المرأة تأوّهاتها ومُتعتها واكتشفاتها الجنسية التي حُرِمَت منها على مرّ العصور.

الهوامش والإحالات:

1

Ozlem Ozmen, Re-writing Shakespeare in the Twenteith Century: Edward Bond's Lear, Arnold Wesker's The Merchant, and Howard Barker's Gerturde the Cry in Socio-Historical Context. 2018, pp.197-200.

Ibid, p. 195

2

3 Ibid, p. 195.

4

Liz Tomlin, "The Politics of Catastrophe: Confrontation or Confirmation in Howard Barker's Theatre", Modern Drama, 43 (1), 2000, p. 66.

5

Ozlem Ozmen, Re-writing Shakespeare in the Twentieth Century: Edward Bond's Lear, Arnold Wesker's The Merchant, and Howard Barker's Gertrude the Cry in Scocil-Historical Context. Ankara 2018, p.163.

Ibid, p. 185.

6

7

David Ian Rabey, *Howard Barker: Ecstasy and Death. An Expository Study of His Drama, Theory and Direction, 1988-2008*. Palgrave MacMillan, 2009, pp.7-8.

8

كاتبة بريطانية حداثوية من مواليد 1971، اتّسمت مسرحيّاتها بالغموض وبطابعها غير المألوف حيث تصرُّ على إيقاظ المُشاهد من سباته من خلال استخدام الصدمة وعرض مشاهد عنيفة وفاضحة. اشتهرت بمسرحيّتها (1995) *Blasted* التي تسلّط الضوء على الدائرة المعيبة للعنف بكل صوره المحلّي والأسري والدولي. انتحرت عام 1999 بعد معاناة طويلة مع الاكتئاب الحادّ.

9

Graham Saunders, *'Love Me or Kille Me' Sarah Kane and the theatre of extremes*, University Press, Manchester, 2002, p. 23.

10

Alireza Fakhrkonandeh, "The Acousmatic Voice as the Chiasmatic Flesh: An Analysis of Howard Barker's Gertrude the Cry", Symploke, 22 (1-2), p. 237.

11

Mary Ann Doane, *Femmes Fatales: Feminism, Film Theory, Psychoanalysis*, Routeldge, London & New York, p.10.

12

سالوميه في مسرحية *سالوميه* للكاتب أوسكار وايلد (1891) هي الراقصة الفتيّة التي أغوت عمّها الملك زوج أمّها لتقطف رأس النبي يوحنا المعمدان على طبق من فضة. ولما كانت سالوميه رمزاً للمرأة الفاتنة-القاتلة التي اخترعتها البطريركية لنهاب المرأة ونختزلها في أعضائها التناسلية ومقدراتها الجنسية، كانت سالوميه تمثّل أيضاً المرأة المُستقلة أو ما يُعرف باسم "المرأة الجديدة" التي ظهرت نتيجة الحِراك النسوي في بريطانيا في منتصف القرن التاسع العشر. وكذلك لولو في المسرحية التي تحملُ اسمها للكاتب فرانك فيديكند (1895 و 1904) تمثّل أيضاً الغواية والغموض والشر الأنثوي من جهة ومن جهة أخرى هي رمز للتحرر النسوي.

13

Mary Ann Doane, *Femmes Fatales: Feminism, Film Theory, Psychoanalysis*, Routeldge, London & New York, p.11.

14

Helen Hanson and Catherine O'Rawe, "Introduction: Cherchez la femme". *The Femme Fatale: Images, Histories, Contexts*. Palgrave Macmillan, 2010, p.2.

15

Julie Grossman, *Rethinking the Femme Fatale in Film Noir*, Palgrave Macmillan, 2009, p.3.

Ibid, p.5.

16

17

Howard Barker, *Barker:Plays Two*, London, Oberon, p.84

18 David Ian Rabey, *Howard Barker: Ecstasy and Death. An Expository Study of His Drama, Theory and Direction, 1988-2008*. Palgrave MacMillan, 2009, p. 15.

19 Howard Barker, *Barker:Plays Two*, London, Oberon, p.84

20 Anders Nygren, "Agape and Eros" from *Eros, Agape and Philia: Readings in the Philosophy of Love*, Paragon House, 1989, p. 90.

21 Howard Barker, *Barker:Plays Two*, London, Oberon, p.84

22 تشانيشيف، "الحب في اليونان القديمة" عن كتاب *فلسفة الحب* الجزء الأول، دار المدى، دمشق،2010 ص. 43.

23 Anders Nygren, "Agape and Eros" from *Eros, Agape and Philia: Readings in the Philosophy of Love*, Paragon House, 1989, p. 89.

24 Howard Barker, *Barker:Plays Two*, London, Oberon, p.87.

25 Ibid, p.87.

26 Osho, *The Art of Dying: Exploring the Mysteries of Life and Death*, JAICO, 2017, p. 50.

- بالنسبة للمراجع الإنجليزية المُستخدمة في هذا البحث قمتُ بنفسي بترجمة الاقتباسات المختارة منها إلى العربية.

27 فرويد، *الحب والحرب والحضارة والموت*، دار الرشاد، 1992، ص. 84.

28 نفس المرجع، ص. 82.

29 ريوريكوف، "طفولة الحب الإنساني" عن كتاب *فلسفة الحب* الجزء الأول، دار المدى، دمشق،2010 ص. 25.

30 Howard Barker, *Barker:Plays Two*, London, Oberon, pp. 92-3.

31 Ibid, p. 92-3.

32 Ibid, p. 97.

33 Ibid, p. 86.

34 Ibid, p.107

35 Howard Barker, *Death, The One and The Art of the Theatre*, London & New York: Routledge, p.43.

36 Howard Barker, *Barker: Plays Two*, London, Oberon, p.107.

Ibid, p. 108.
37
Ibid, p. 84.
38
39 سيجموند فرويد، *الحب والحرب والحضارة والموت*، القاهرة، دار الرشاد، 1992 ص.ص. 82-3.
40 نفس المرجع، ص. 83.
Howard Barker, *Barker: Plays Two*, London, Oberon, p. 99.
41
Ibid, p.102.
42
Ibid, p.134.
43
Ibid, p.102.
44
Osho, *The Art of Dying: Exploring the Mysteries of Life and Death*, JAICO, 2017, p.50.
45
46
David Ian Rabey, *Howard Barker: Ecstasy and Death. An Expository Study of His Drama, Theory and Direction, 1988-2008*. Palgrave MacMillan, 2009, p171.
Howard Barker, *Barker: Plays Two*, London, Oberon, p.96.
47
Ibid, p. 104.
48
Ibid, p. 121.
49
50
Stevie Simkin, *Cultural Constructions of the Femme Fatale: From Pandora's box to Amanda Knox*. Palgrave Mcmillan, University of Winchester, UK, 2014, p.p. 26-7.
Ibid, p. 7.
51
Howard Barker, *Death, The One, and The Art of Theatre*, London & New York, Routledge, p. 69.
52
53
بحسب ريبيكا ستوت ثمة اختلافات بين المرأة الفاتنة-القاتلة و"المرأة الجديدة"؛ فالأخيرة "تشير إلى نوع جديد من النساء وهي وليدة الظروف الاجتماعية والاقتصادية المتغيرة في أواخر القرن التاسع عشر: هذه المرأة تتحدّى الأخلاق الجنسية السائدة وقد بدأت للتو بدخولها مجالات العمل والتعليم. في حين أنها غالباً ما تهدّد الآخر وأحياناً ما يكون هذا التهديد جنسياً إلا أنها لا تحملُ نفس القدر الجنسي للمرأة الفاتنة القاتلة" (ix). رغم وجود هذه الفوارق والاختلافات هناك الكثير من التشابهات بينها وبين بطلة المسرحية: التهديد الجنسي، المكر والفتنة، الجاذبية وقوّة الشخصية.
Howard Barker, *Barker: Plays Two*, London, Oberon, p.p. 112-13.
54
Ibid, p.113.
55
Ibid, p.113.
56
Ibid, p.114.
57

Kristen J. Sollee, *Witches, Sluts, Feminists: Conjuring the Sex Positive*, ThreeL Media, Berkeley, p.p. 12-3.

58 Howard Barker, *Barker: Plays Two*, London, Oberon, p.p. 113-4.

59 Kristen J. Sollee, *Witches, Sluts, Feminists: Conjuring the Sex Positive*, ThreeL Media, Berkeley, p. 69.

60 Howard Barker, *Barker: Plays Two*, London, Oberon, p.113.

61

62 سيجموند فرويد ،*الحب والحرب والحضارة والموت*، القاهرة، دار الرشاد، 1992، ص. 78.

63 تجري أحداث *هيجان غيرترود* في ألسينور في الدنمارك مثل أحداث مسرحية هاملت. وأما عن ألبرت صديق هاملت فهو دوق مدينة ميكلين بورغ الألمانية.

Howard Barker, *Barker: Plays Two*, London, Oberon, p.127.

64 Ibid, p. 130.

65 Ibibd, p. 138.

66 Ibid, p.134.

67 Ibid, p. 138.

68 Ibid, p.p. 144-5.

69 Ibid, p.146.

70 Ibid, p. 148.

71 Ibid, p. 142.

72

73 سيجموند فرويد، *الحب والحرب والحضارة والموت*، دار الرشاد، 1992، ص. 74.

Howard Barker, *Barker: Plays Two*, London, Oberon, p.154.

74

75 Karen L. Edwards, “The Mother of All Femmes Fatales: Eve as Temptress in Genesis Three”, from *The Femme Fatale, Images, Histories, Contexts*, London, Palgrave Mcmillan, 2010. P.36.

76 في البدء كانت اللذة بدلاً من "في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله" (يو. 1:1). الكلمة هنا هو السيد المسيح الذي بحسب الكتاب المقدس كان منذ الأزل. باستبدال الله باللذة، يضعُ باركر من خلال بطلته غيرترود الإيروس فوق كل شيء، ولهذا لا عجب أنّ كلاوديس أراد أن "يقتل الله" من خلال اتحاده الجسدي بغيرترود.

Ibid, p. 36.

77 Howard Barker, *Barker: Plays Two*, London, Oberon, p.150.

78

79 Ibid, p.p. 155-6.

80 See A Conversation with Howard Barker about Things on the Stage, https://doi.org/10.4000/ebc.6057

81 Howard Barker, *Barker: Plays Two*, London, Oberon, p.156.

82 Ibid, p. 158.

83 Ibid, p.168.

84 Ibid, p.170.

85 Ibid, p.171.

86 Ibid, p. 174.

87 Alireza Fakhrkonandeh, “The Acousmatic Voice as the Chiasmatic Flesh: An Analysis of Howard Barker’s Gertrude the Cry”, Symploke, 22 (1-2), 2014, p. 246.

مجلة الذاكرة | المجلد: 10 / العـدد: 01 (2022)، ص: 97- 120

التناص في مرثية ابن الرومي لمدينة البصرة
Intertextuality in Ibn al-Rumi's elegy for the city of Basra

د. رشا عبد الفتاح جليس
محاضرة غير متفرغة – الجامعة الأردنية – مركز اللغات
rashajalees236@gmail.com
أ.د حمدي محمود منصور
أستاذ- كلية الآداب- الجامعة الأردنية – قسم اللغة العربية وآدابها
dr_hamdimansour@yahoo.com
د. المعتز بالله حمدي منصور
رئيس قسم اللغة العربية – أكاديمية مسيعيد الدولية – دولة قطر
moutazmansour@yahoo.com

تاريخ الاستلام: 2021/06/10 - تاريخ القبول: 2021/08/24 - تاريخ النشر: 2022/01/05

الملخص: يعد الرثاء من أهم الأغراض الشعرية الغنائية التي اتكأ عليها الشعراء العرب القدامى، فيعبّر الشاعر عن آلامه لفقدان القريب والحبيب، سواء أكان الرثاء موجها للإنسان أم المكان. وتحاول هذه الدراسة تسليط الضوء على مفهوم التناص الأدبي في مرثية ابن الرومي التي نظمها لرثاء مدينة البصرة المنكوبة وما حلّ بها من الخراب والدمار بعد أحداث ثورة الزنج، وتحليل أشكال التفاعل النصي التي انبثقت عن تداخل المرثية مع نصوص أدبية مفتوحة من العصر الجاهلي وحتى العصر الحديث بشكل عام، وتعالقها مع النص القرآني بشكل خاص، لأغراض وسياقات تاريخية مرتبطة بالجهاد والدفاع عن المدينة. كما ركّزت الدراسة على استكناه البنية التشكيلية للقصيدة وتماهيها مع تشكيل النصوص الغائبة وتعدد دلالاتها ومعانيها.

الكلمات المفتاحية: ثورة الزنج- التناص الأدبي – ابن الرومي – الشعر – مدينة البصرة.

المؤلف المرسل: المعتز بالله حمدي منصور، **الإيميل:** moutazmansour@yahoo.com

Intertextuality in Ibn al-Rumi's elegy for the city of Basra

Abestract:
Lamentation is one of the most important lyrical poetic purposes on which the ancient Arab poets relied, so the poet expresses his pain for the loss of his relative and beloved, whether the lament is directed to the person or the place. This study attempts to shed light on the concept of literary intertextuality in Ibn al-Rumi's elegy, which he organized to lament the devastated city of Basra and the devastation and destruction that befell it after the events of the Zinj revolution, and to analyze the forms of textual interaction that emerged from the overlap of the elegy with open literary texts from the pre-Islamic era until the modern era in a way. General, and its relationship with the Qur'an in particular, for historical purposes and contexts related to jihad and the defense of Medina. The study also focused on his indiscretion in the poem's plastic structure, its identification with the formation of the absent texts and the multiplicity of its connotations and meanings.
Keywords: Intertextuality, Ibn Al-Roumi, Poetry, The city of Basra

المقدمة

تُعدّ مرثية ابن الرومي في مدينة البصرة من عيون شعر الرثاء العربي، ولقد حازت هذه القصيدة على اهتمام بالغ عند عديد من الدراسين والباحثين، نظراً لأهمية المضمون التاريخي التي تكتنزه القصيدة، حيث إنها تعكس قضية ثورة الزنج الاجتماعية من رؤية وزاوية خاصة تبنّاها الشاعر، فضلاً عن أنها تقدم مفهوماً لهذه الثورة ورؤية تاريخية لها. وكذلك لأهمية الإطار الأدبي التي نظمت به القصيدة؛ لأن نص المرثية سار على شاكلة النصوص الرثائية الغائبة، وتفاعل مع القصيدة الرثائية، وأعاد إنتاجها من زاوية جديدة بشكل عام، وتعالق مع النص القرآني بشكل خاص. ومن هذا المنطلق تسعى هذه الدراسة للوقوف على جوانب هذا التناص، وإعادة قراءته من جديد برؤية حداثية، تعمد إلى استجلاء مصطلح التناص الأدبي وسبر أغواره في القصيدة، لمحاولة تحليل الظاهرة الابداعية التي خلقها ابن الرومي في أهم مرثية من مراثي المدن العربية.

وقد حاولنا في هذه الدراسة تتبع مصطلح التناص، بأبرز أشكاله وهما: تناص التجلي الذي بدا ظاهراً بشدة في القصيدة، وتناص الخفاء الذي ظهر في بواطن المرثية، وقد قمنا بمحاولة تحليل أثر النصوص الغائبة ودورها في إحداث شبكة من العلاقات الداخلية مع النص الحاضر، وركزنا على تتناول تعددية المستويات الداخلية في القصيدة، ودورها في تشكيل التفاعل التناصي.

ورغم توفر عدد من الدراسات والأبحاث حول شعر ابن الرومي، إلا أن معظم هذه الدراسات لم تقف عند التفاعل التناصي بشكل عميق للمرثية، إذ كانت تركّز على جوانب معينة من شعر ابن الرومي، مثل؛ مرثية ابن الرومي لأمه وولده، أو قضايا فنية في شعره، مثل؛ التصوير والنزعة التشاؤمية وصورة المجتمع في شعر ابن الرومي، وكان من أهم الدراسات التي وقعت عليها أيدينا حول المرثية، دراسة للباحث محمد مسالتي صدرت عام 2014 بعنوان "شعرية التناص في مرثية ابن الرومي للبصرة"، غير أن الباحث لم يتعمّق في التداخل التناصي، فأدرج كثيراً من النصوص المؤثرة في المرثية دون الولوج للأبعاد والعلاقات الداخلية.

مفهوم الرثاء

الرِّثاء لُغةً: البُكاءُ على المَيِّتِ ومَدحُهُ، يُقالُ: رَثَى فُلانٌ فُلاناً يَرثِيه رَثياً ومَرثيةً، إذا بَكاه بَعدَ مَوتِه. فَإن مَدَحَهُ بَعدَ مَوتِه قِيل: رَثَّاه يُرَثِّيه ترثيةً. ورَثَيتُ الميّت رثياً ورثاءً ومرثاةً ومرثيةً، ورثيته: مدحته بعد الموت وبكيته [1].

والرثاء اصطلاحاً: ذكر مناقب الميت ومآثره ومفاخره ووصف الحزن عليه، والجزع لفقده، وبيان مكانته في قومه، وأثره في مجتمعه الذي كان يعيش فيه 2.

والرثاء من أهم الفنون الشعرية التي يرتبط بالوجدان من ناحية تعبيره عن مشاعر اللوعة والفقد؛ لأن القصيدة الرثائية تدور من جهة المعنى على الحزن والبكاء والثَّناء على الميت والدُّعاء له، وتسلية الروح والدعوة إلى التصبّر.

وقد تفوّقت المرأة في هذا الفن تفوّقاً عظيماً بشكل خاص فاشتهرت الخنساء به. وقد برز هذا الفن منذ العصر الجاهلي نظرا للحروب والثأر المنتشر بين القبائل ثمّ تطور في العصر الإسلامي، وكان له شأن في الدولة الأموية، كما ارتبط هذا النوع بالرثاء السياسي؛ بسبب نشاط الأحزاب السياسية في ذلك العصر، وفي العصر العباسي برز فن رثاء الخلفاء، ورثاء المدن التي أصابتها النكبات مثل بغداد والبصرة

وللرثاء ألوان شتى منها:

1- الندب: وهو البكاء والنواح على الميت بالعبارة المشجبة والألفاظ المحزنة التي تصدع القلوب القاسية" 3.

2- التأبين: وهو فن التعبير عن حزن الجماعة لفقدان الميت.

3- العزاء: ومعلوم أن " الأصل العزاء، ثم اقتصر استعماله في الصبر على كارثة الموت، وأن يصبر من فقد عزيزا بما فاجأه به القدر" 4.

أصناف شعر الرثاء:

يضم شعر الرثاء في العربية ثلاثة أصناف تبعاً لطبيعة المرثي:

1- رثاء الإنسان، ويكون إمّا برثاء فرد من أفراد العائلة، أو برثاء الأصدقاء والأحبة.

2- رثاء غير الإنسان، يكون برثاء الوطن أو المدن، مثل؛ رثاء البصرة، وبغداد، والأندلس.

3- رثاء النفس، وهو نوع خاص يرثي فيه الشاعر نفسه عندما يشعر بدنو أجله، أو تذكره لمشاعره الأليمة نتيجة لوقوعه في أمر أو مصيبة ما. مثل؛ مرثية مالك بن الريب الشهيرة.

ترجمة ابن الرومي

هو علي بن جريح الرومي، وقيل: ابن جورجيس، من شعراء القرن الثالث الهجري، رومي الأصل، شاعر كبير من طبقة بشار والمتنبي، ولد في بغداد سنة 221هـ، وأخذ العلم عن محمد بن حبيب5. قال ابن خلكان في وصفه: " الشاعر المشهور صاحب النظم العجيب والتوليد الغريب، يغوص على المعاني النادرة، فيستخرجها من مكانها ويبرزها في أحسن صورة، ولا يترك المعنى حتى يستوفيه إلى أخره ولا يبقي فيه بقية" 6".

تعرّض ابن الرومي لسلسلة من النكبات والمصائب في حياته، فقد احترقت ضيعته، وغُصِبت داره، وأتى الجراد على زرعه، وجاء الموت لِيَفرُط عِقد عائلته واحداً تلو الآخر، فبعد وفاة والده، توفيت والدته، ثم أخوه الأكبر وخالته، وبعد أن تزوج توفيت زوجته وأولاده الثلاثة. يقول ابن الرومي[7]:

ألا قاتَلَ اللَّهُ المنايا ورَمْيَهـا	**من القَوْمِ حَبَّاتِ القُلوب على عَمْـدِ**
تَوَخَّى حِمَامُ الموتِ أوْسَطَ صِبْيَتي	**فلله كيفَ اخْتار وَاسطَةَ العِقْــد**
لقد أنْجَزَتْ فيه المنايا وعيدَهـا	**وأخْلَفَتِ الآمالُ ما كان من وعْـدِ**
لقَد قَلَّ بين المهْد واللَّحْد لُبْثُــهُ	**فلم ينْسَ عهْدَ المهْد إذ ضُمَّ في اللَّحْدِ**

وقد انعكست هذه الأحداث بشكل كبير في آثاره الشعرية، وشاع الحزن والتشاؤم في شعره. ويقول طه حسين: " نحن نعلم أنه كان سيء الحظ في حياته، ولم يكن محبباً إلى الناس، وإنما كان مبغضاً إليهم، وكان مُحسداً أيضاً، ولم يكن أمره مقصوراً على سوء حظه، بل ربما كان سوء طبيعته، فقد كان حاد المزاج، معتل الطبع، ضعيف الأعصاب، حاد الحس جداً، يكاد يبلغ من ذلك الإسراف"8. وقال المرزباني: " لا أعلم أنه مدح أحداً من رئيس أو مرؤوس إلا وعاد إليه فهجاه، ولذلك قلّت فائدته من قول الشعر وتحاماه الرؤساء وكان سبباً لوفاته" 9. وقد توفي ابن الرومي مسموماً، ودفن ببغداد عام 283هـ، قال العقاد: " إن الوزير أبا الحسين القاسم بن عبيد الله بن سلمان بن وهب، وزير الإمام المعتضد، كان يخاف من هجوه وفلتات لسانه بالفحش، فدسّ عليه ابن فراش، فأطعمه حلوى مسمومة، وهو في مجلسه، فلما أكلها أحس

بالسم، فقال له الوزير: إلى أين تذهب؟ فقال: إلي الموضع الذي بعثتني إليه، فقال له: سلم على والدي، فقال له: ما طريقي إلي النار"10.

ثورة الزنج

تجبّر قادة الأعاجم الأتراك في زمن حكم الخليفة العباسي المتوكل، بعد أن تخلّصوا من الخليفة المنتصر وسددوا على الخلفاء المصلحين مسالك الإصلاح، وسيطروا على الخلافة كلها واستبدوا بشؤون الحكم كل الاستبداد. وعندما تغلق الأبواب أمام الإصلاح يبصر الناس سبلاً كثيرة تُفتح أمام الثورة والثوار، فبدأت ساحات المجتمع العباسي بالانتفاضات والتمرد والثورات، وظهرت عدد من الثورات والحركات الداخلية، قادها ثوار علويون، كان أهمها ثورة الكوفة، وطبرستان، والرّي، وقزوين 11. وفي هذا المدى الثوري قامت ثورة الزنج سنة 255 للهجرة.

تزعّم الثورة علي بن محمد بن أحمد بن علي بن عيسى بن زيد الذي نشأ في ورزنين شمال إيران12. وجده الرابع هو زيد بن علي الذي تنسب إليه فرقة الزيدية، أبرز فرق الشيعة التي اتخذت من الثورة سبيلاً لتحقيق أهدافها، فبدأت ثورة الزنوج ثورة شيعية بقيادة علي بن محمد، وبعد سبع سنوات انعطفت الثورة نحو الزنوج الذين شاركوا فيها بكثرة 13. ويرى الدكتور محمد عمارة، أن هذه الثورة حازت على شرف القتال لتحرير العبيد من الظلم والاضطهاد والعبودية، وأنها قامت على دعوات التحرر والعدل والمساواة وتحرير الرقيق، وأنها لم تكن ثورة عنصرية قام بها الزنوج ضد العرب، وإنما كانت ثورة عامة للذين اختاروا الصراع العنيف طلبا للعدل والحرية، ورفضا لسيطرة الأعاجم الأتراك على الخلفاء العباسيين واستئثارهم بخيرات البلاد. ولذا؛ فقد شكّل العاملان الاقتصادي والسياسي أهم دوافع قيام هذه الثورة، بسبب استبداد الأتراك في الشعب وانتشار الطبقية والفقر والظلم، وزيادة الفجوات الطبقية بين الأغنياء والفقراء، واتساع الهوة زمنيا بين الفقراء والطبقة الإقطاعية، وبلغ التناقض الاجتماعي مداه، مما كان دافعاً للاستجابة لنداء الثورة الذي أطلقه علي بن محمد، فخاطب العبيد خطاب التحرير والثورة على العبودية، فانضمت جموع غفيرة من الزنوج إلى ثورته.

إضافة إلى أن الوضع الاجتماعي القاسي الذي كانت تعاني منه طبقة العبيد بفعل نمط حياة فئات العبيد التي كانت تعيش ظروفاً قاسية وسيئة، من خلال عملها في تجفيف المستنقعات وإزالة السباخ عن الأراضي، ثم نقل الملح إلى حيث يعرض ويباع، لقاء وجبة طعام، فأرادت هذه الفئات التخلص من هذا العمل الشاق ومن ضنك العيش[14]. ويصف الطبري ويلاتها برؤية موالية للسلطة العباسية بقوله: " واكتسح الزنج البصرة وفتكوا بأهلها فتكا ذريعا، وقد صور ابن الرومي في ميميته فجائع أهل البصرة بأنفسهم وأهلهم وأملاكهم وثرواتهم، والعطاء الحضاري الذي كانت مدينتهم تنعم به قبل الثورة، مشيراً إلى أحداث الثورة وانعكاسها على نفسه، فراح يرسم مشاهد الدمار والتعذيب التي أتت على سكان المدينة" 15 .

وكان ريحان بن صالح أول زنجي انخرط بالثورة، ثم سرعان ما بدأت فرق من الجيش وحاميات زنجية تتسلخ وتتشق عن الدولة وتنضم للثورة16.

وقد سيطر علي بن محمد خلال عشرة أعوام (255 . 265هـ) على رقعة واسعة من البلاد تمتد بين الأهواز وواسط، وهدّد بغداد، عندئذ عهد الخليفة المعتمد إلى أخيه أبي أحمد الموفّق بمحاربته؛ فاصطدم بجموع الزّنج، وقتل علي بن محمد، واستسلم من بقي من أتباعه، ومات العديد. ويقول الطبري في هذا الصدد: " ورأى الموفّق بذل الأمان، لمّا رأى من كثرتهم وشجاعتهم، لئلا تبقى منهم بقية تخاف معرّتها على الإسلام وأهله، فكان من وافى من قواد الزنج ورجالهم في بقية يوم السبت وفي يوم الأحد الاثنين زُهاء خمسة آلاف زنجي، وكان قد قُتِل في الوقعة وغُرِق وأُسِر منهم خلق كثير، وانقطعت منهم قطعة زهاء ألف زنجي مالوا نحو البر، فمات أكثرهم عطشًا، فظفر الأعراب بمن سلم منهم واسترقوهم" 17.

وبإخماد الثورة، أُسْدِلَ الستار على هذه الحركة التي قضّت مضاجع الخلافة العباسية، وكلفتها الكثير من الجَهد والأموال والأرواح التي دامت أكثر من أربعة عشر عامًا. (255–270هـ).

<u>**البعد التناصي في مطلع القصيدة**</u>

لقد كان لهول الفاجعة التي ألمّت بالبصرة وقع رهيب على نفسية الشاعر، ويبدو أن الربط بين سيكولوجية المخاطب والمكان، لها أثر كبير في إبراز العلاقة بين هوية المكان والأدب في الشعر العربي. ولذلك سعى ابن الرومي في مطلع مرثيته إلى توظيف هذه العلاقة التفاعلية بشكل خفي؛ فالحدث جلل وعظيم في مدينة عظيمة، وحاضرة من حواضر الإسلام، ومركز علمي وثقافي غزير، تهدمت بسببه بيوت وجوامع وحلّ في المدينة الخراب والدمار، واستعصى على الشاعر النوم لهول المصيبة، واستبدل بنومه البكاء والتوجع على ما آلت إليه.

واللافت أن ابن الرومي اتكأ على التناص الخفي مع الأساليب البلاغية التي عمد إليها القدماء، وهو أسلوب التصريع في حرف الميم (مَنَام – سِجَام)، من أجل التعبير عن هذا الحدث الجلل، وكشف الأبعاد الداخلية للشاعر. ولعلّ دلالة الصفة (لذيذ) في الشطر الأول من المطلع، جاءت لتكسر توقع المتلقي وتهيئه للإخبار عن الحدث تالياً، وعن مأساة الشاعر والمدينة، من أجل شدّ المتلقي لاستيعاب الخبر. وكان النوم الذي يفارق الشاعر، ويبتعد عنه هو أقصى درجات النوم المتسمة بالمتعة واللذة لتشير إلى مستوى تقابلي للنعيم ولذة النوم الذي كان يتمتع به أهل البصرة قبل هذه الثورة، فتُحقّق صورة تقابلية عززها توارد ضمائر الغائب مع دلالة الدموع السجام التي أصبحت حال سكانها الآن في الشطر الثاني، يقول ابن الرومي[18]:

ذادَ عن مُقْلتي لذيذَ المنامِ شُغْلها عنهُ بالدموعِ السجامِ

لقد اتكأ عدد من الشعراء على توظيف أسلوب التصريع كلون بلاغي يقترب من ذاتية الشاعر، ومكونه الداخلي. ولقد وظّف ابن الرومي المصراع الأول ليكون مستقلاً بنفسه، غير محتاج إلى الذي يليه، فإذا جاء

الذي يليه كان مرتبطاً به، ولذا؛ يعدّ هذا الشكل البلاغي من أجود وأعلى درجات التصريع [19]، كقول امرئ القيس[20]:

قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ ومَنْزِلِ   بِسِقْطِ اللِّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلِ

فالمصراع الأول غير محتاج إلى الثاني في فهم معناه، لكن لمّا جاء الثاني صار مرتبطاً به.

وكذلك ورد في قول أبي تمام[21]:

أَلَمْ يَأْنِ أَنْ تُرْوى الظِّلَماءُ الْحَوائِمُ   وَأَنْ يَنْظِمَ الشَّمْلَ الْمُبَدَّدَ نَاظِمُ

ولقد شكّل التصريع جزءاً هاماً من الخطاب الشعري، لقصيدة الرثاء العربية، سواء أكان المرثي إنساناً، أم مدينة، أم دياراً ودمناً، بسبب الصلة والعلاقة بين الرثاء ومشاعر النفس البشرية، حيث يغلب عليها التوجع والفقد والألم، فشكّل هذا الأسلوب البلاغي مرجعية ثقافية لمعظم الشعراء في غرض الرثاء، حيث يقوم بدور فعّال في إيقاظ ذاكرة المتلقي وانتباهه، إذ إنه يبشّر بولادة حرف الروي في القصيدة على نحو ما نقرأ في عينية أبي ذؤيب الهذلي22:

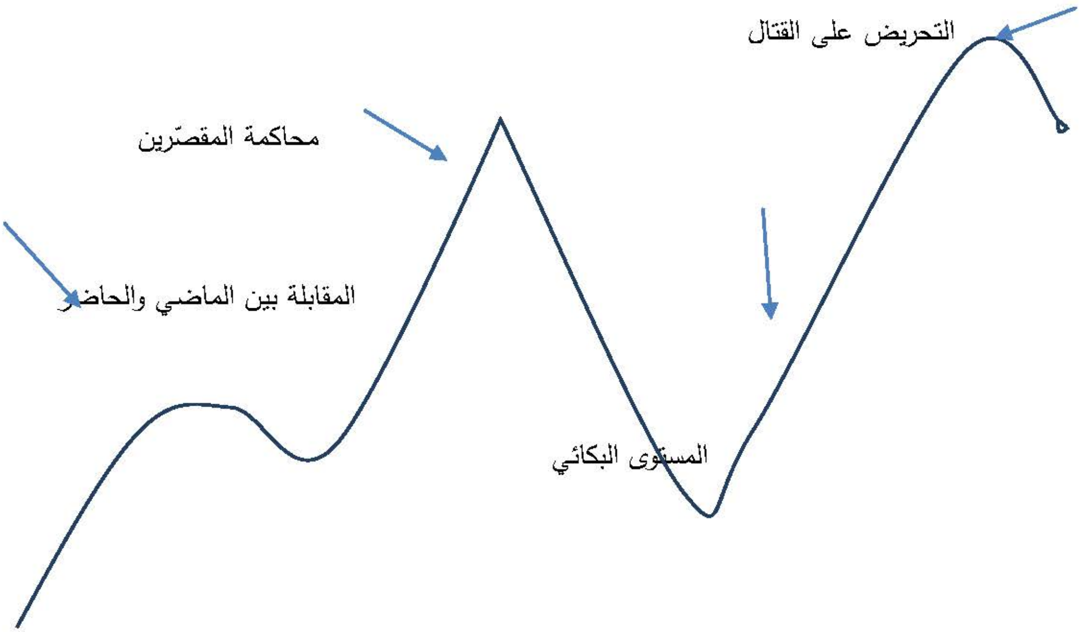
أَمِنَ المَنونِ وَريبِها تَتَوَجَّعُ؟   وَالدَهرُ لَيسَ بِمُعتِبٍ مِن يَجزَعُ

وقد وظّف الشاعر أبو العلاء المعري في مرثيته التصريع المستقل، بوصفه أعلى مستويات هذا الأسلوب، وأفاد من المرجعية الثقافية الكبير، فاستدعى أسلوب القدماء في نظم قصيدة الرثاء لأمه، واستثمر المرجعيات الأسلوبية القديمة لشعوره بالفقد وخيبة أمله بالحياة بعد رحيل أمه، فيقول[23]:

سمعتُ نعيّها صَمِّي صَمامِ   وإن قالَ العواذلُ لا هَمامِ

<u>**المستويات الشعرية للنص**</u>

شكّلت تعددية الأصوات جزءاً هاما من تركيب النسيج الشعري للقصيدة سواء أكان ذلك على مستوى البنية الشعرية أم على صعيد المعنى والدلالة، وجاءت هذا التعددية لتشكّل حلقة كاملة من البناء الشكلي والموضوعي للمرثية، وتسلسلت هذه المستويات بشكل متعرج، حيث استطاع الشاعر أن يرسم خطا متعرجاً لأهم المراحل والأصوات الدلالية التي تقوم عليها القصيدة، مما كان له الأثر الأكبر في توظيف تحولات الخطاب الشعري إلى أبعاد وتحولات سياسية واجتماعية ومرامٍ أيديولوجية، حاول تأسيسها في المرثية، وسيتضمن الفضاء التناصي هذه المستويات، ويقوم عليها كعنصر أساسي في رصد المشاهدات الواقعية للمدينة، وتتجسد هذه المستويات الأربعة على النحو الآتي:



وكان مستويَا المحاكمة والتحريض على القتال من أعلى الأصوات ارتفاعا في القصيدة في حين بقي مستوى الرثاء والصوت البكائي أقل ظهوراً في المرثية، لأنه كان يخدم الاتجاه الأيديولوجي والمرامي السياسية الذي أرادها ابن الرومي في القصيدة، وهي أن تنحاز القصيدة لاتجاه السلطة العباسية، وتقف موقف المؤيد لها. ولذلك؛ فإننا لا نميل إلى القول إن هذه القصيدة تمثل مرثية بكائية للبصرة، تشيع فيها ألفاظ الحزن والتوجع والفقد التي نلمسها في المراثي الشعرية، وإنما هي شكل من أشكال السلطة، وهي بمثابة ملحمة ثورية حماسية مضادة للثورة الزنج.

مستوى المقابلة بين الماضي والحاضر:

شكّلت الصورة التقابلية الزمنية في المرثية ملمحاً هاماً في بداية الأبيات، فكان من الطبيعي أن يستلهم الشاعر أبياته الأولى، بإدراج الصورة المقارنة بين ماضي المدينة وواقع ما آلت إليه الآن. وكانت عملية توظيف الشكل الطللي ومحاكاته عاملا ضروريا في توكيد تلك المقابلات. ويمكننا القول إن صوت المقابلة بين الماضي والحاضر، لم يحظ ببالغ الاهتمام في هذا المستوى من القسم الثاني من القصيدة، ويمكن تفسير ذلك بأن ابن الرومي سعى إلى تكثيف تناصه مع القرآن الكريم وتفاعله معه، بغرض إعلاء المعنى الديني للمرثية، وخدمة للتيار الفكري الذي سعى لتضمينه في النص وهو خلخلة القصيدة وتحركيها باتجاه ثورة مضادّة لثورة الزنوج؛ لأنه مثّل تيار السلطة العباسية وكانت المرثية بمثابة ردّ حاسم على الخارجين على شريعة العباسيين، وكان من الطبيعي أن نجده يبالغ في تقبيح صورة هؤلاء الثوار. وكان حريصا في

الاقتصاد في الصور الفنية، ومال إلى اللغة الخطابية والتقريرية جدا؛ لأن غرضه تركّز في القدرة على التأثير على المتلقي، واستثمار نصه الشعري في تحويله إلى خطاب تاريخي وديني مؤدلج.

ونعتقد أن ابن الرومي سعى إلى توجيه خطابه الشعري إلى الخلافة العباسية من أجل التعبير عن الانحياز معهم أيديولوجيا أمام ثورة الزنج، فكان مهتما بنعت قائد الثوار (بالخائن واللعين)، كما أطلقت كتب التاريخ نفس الصفات أيضا على قادة ثورة الزنج[24]، فحاول تقديم أبشع الصورة وأفظعها عن جرائم هؤلاء الثوار على الرغم من أننا نتفق مع الدكتور محمد عمارة في أن ثورة الزنج كانت ثورة ضد الظلم والعبودية والاضطهاد الذي عانى منه جميع أهل العراق من العرب والأفارقة وليس البصرة فحسب، وكان في مقدّمتهم العبيد. ويذكر الدكتور محمد عمارة أن الزنوج كانوا يقاتلون ببسالة قوية دفاعا عن حريتهم، وكان الطبري يتعجب من شراسة قتالهم وثباتهم على مواقفهم رغم التعذيب، ويذكر الطبري أن نساء الزنج كانوا قد اشتركوا في القتال أيضا [25]، وذلك دليل على أن هذه الثورة كان ثورة اجتماعية لنيل الحرية، والتخلص من الاستعباد وأنهم آمنوا بمبادئ الحرية أشدّ إيمان.

ويشكل التكرار في توظيف الاستفهام والتعجب الإنكاريين جزءاً هاماً من هذا المستوى (أين– أي– كم الخبرية) فقد أطفى الاستفهام دلالة تعمّق المعنى الماضي الزاهي للمدينة وتنقل الخطاب من العام إلى الخاص. يقول ابن الرومي[26]:

فأسألاه ولا جواب لديــــه   أين عبّادهُ الطوالُ القيـــامِ

أين عمّاره الأولى عمّروهُ   دهرهم في تـــلاوةٍ وصيـــام

أين فتيانهُ الحسـانُ وجوهاً   أين أشياخهُ أولو الأحـــلامِ ؟

فوظّف الشاعر الاستفهام الانكاري والتعجب بشكل متكرر في هذا المستوى، وقد يأتي هذه التوظيف لتعجب الشاعر من هول هذه الفاجعة التي تعطي قدرة وطاقة تعبيرية أكبر، حول مدى الحيرة والتساؤل الموجّه لهذه المحنة، وكأن الشاعر يحاول أن "يخرج من محنته المعاصرة ليمنح القدرة لنفسه على مواجهة الواقع المنكسر وتحمل تبعات الزمن"[27]، كما أنه يحاول أن يستنطق الزمن الماضي المشرق ليحاكم واقعه المعاصر. ونلحظ أن صوت المفارقة الزمنية بين ذكريات المدينة العامرة، قد اقترنت بجملة من الأسماء والصفات، فحاول ابن الرومي أن يُنكِر واقعه عبر الارتداد للماضي المجيد، ولذلك طغت المفردات والأسماء الجمعية (عبّاد – عُمّار– فتيان– حِسان– وجوه– أشياخ–أحلام) للبصريين الذين عمّروا المدينة سالفاً وكأنه يبحث عنهم في واقعه اليوم.

وقد عَمِد عدد من الشعراء في توظيف الاستفهام والتعجب الإنكاريين في البناء الشعري لقصيدة الرثاء؛ فنرى ذلك عند الشاعر أبو يعقوب الخريمي في رثاء بغداد بعد فتنة أبناء الرشيد، ويظهر أن الخريمي يوظّف

الأسماء في المقابلات لغرض الوصف المكاني الذي تحققه المقابلة الزمنية للموازنة بين دار الحكمة في الماضي والحاضر[28]:

يا بؤس بغدادَ دارُ مملكـــةٍ　　　دارتْ على أهلِها دوائـــرُه

أينَ غضـــارتُها ولذّتُها　　　وأينَ محبورُها وحـــابرُها؟

ونلمس هذا البعد الأسلوبي لدى شعراء المغرب في الأندلس، فيتجسد الاستفهام الطلبي في مرثية أبي البقاء الرندي في سقوط غرناطة دلالة على التحسّر والتفجع الممزوج بالماضي المجيد لتاريخ المدينة، وقد "خرج الاستفهام عن غرضه الحقيقي ليفيد التنبيه عن التكثير ليعدد الأحداث التاريخية والممالك التي اشتهرت وذاع صيتها وأسماء مشيديها للعبرة والعظة"[29]، فيقول:

أَيْنَ المُلُوكُ ذَوُو التِّيجَانِ مِنْ يَمَنٍ　　　وَأَيْنَ مِنْهُمْ أَكَالِيلٌ وَتِيجَـــــانُ

وَأَيْنَ مَا شَادَهُ شَدَّادُ فِـــي إِرَمٍ　　　وَأَيْنَ مَا سَاسَهُ فِي الفُرْسِ سَاسَانُ

وَأَيْنَ مَا حَازَهُ قَارُونُ مِنْ ذَهَــبٍ　　　وَأَيْنَ عَادٌ وَشَدَّادٌ وَقَحْطَـــــانُ

<u>طلل المدينة وبكاء الديار:</u>

اتكأ ابن الرومي على سلسلة من المقابلات بين ماضي المدينة الزاهي وواقعها المرير، وأخذ هذا التفاعل التناصي في صورة المقابلة في الأمكنة، من خلال استحضار المكان والوقوف والبكاء عليه، حيث استثمر ابن الرومي المرجعية الثقافية في البنية الشعرية للقصيدة العربية الجاهلية وأهم خصائص تركيبها الفني، ألا وهو الوقوف على الديار والبكاء على الأطلال ومحاورة المكان حواراً نفسياً، ليكشف البعد الذاتي وألم الشاعر الداخلي. فكما أن فراق المحبوبة استدعى البكاء عند الشاعر الجاهلي، فإن ما حدث في مدينة البصرة من أهوال، يوازي الخطاب الشعري هنا في القصيدة وهو البكاء أيضا، ويتجلى هذا التناص الخفي من خلال الأبعاد التشخيصية الخيالية، فيشخّص اثنين من الرفقاء أمام ناظريه، ويحاورهما حوارا نفسيا، حول ما آلت إليه البصرة اليوم من خراب ودمار، لعلّهما يشاركانه مأساته وألمه ويشاطرانه حزنه الكبير. ويأتي هذا الأسلوب التشخيصي بسبب دوافع الحيرة والتساؤل فيما يجري على واقعه.

ولقد برز هذا المشهد التناصي الامتصاصي في شكلين رئيسن، هما:

الشكل الأول:

كان يتمثل في البكاء على مدينة البصرة بأكملها، وهنا جاء حضور المدينة واضحا وجليا. ونعتقد أن ابن الرومي نجح في تحويل الشكل الطللي القديم للقصيدة الجاهلية، إلى مشهد يناسب واقع زمانه وحداثة عصره، فخرج من دائرة الدمن، والترحال، والرسم إلى دائرة الحواضر والمدن، إلا أنه استثمر صورة الأطلال القديمة بطريقة تفاعلية تقوم على امتصاص ثقافي لمفهوم الطلل، وإعادة إنتاجه بما يلائم عصره، ولذلك حرص على توظيف المثنى في محاكاة الطلل/ المدينة في قوله (عرّجا) – (فاسألاه) – (فاسألاها)، وكأنه

يطلب من أصدقائه المرور بالمكان (البصرة)، ويقفا معه ويتأملان ما حدث فيه. ومن الملاحظ أن الشاعر أعاد تفكيك البناء الطللي للقصيدة، حين أزاح الطلل من مقدمة القصيدة على غرار شعراء الجاهلية، ووضعها في منتصف النص لتناسب مستوى المقابلة الزمنية بين ماضي المدينة وحاضرها فيقول[30]:

عرِّجا صاحبيَّ بالبصرةِ الزَّهْ   راء تعريج مُدنف ذي سقام

وهو يتماثل تماما محاكاة امرئ القيس لطلل، بقوله[31]:

عُوجَا عَلى الطَّلَلِ المُحِيلِ لأنّنَا   نَبْكي الدّيارَ كما بكى ابنُ خِذامِ

فسلسلة البكاء على الديار منذ أول بكّاء وهو ابن خِذام استمرت في التمدد والتفاعل وحاكاه امرؤ القيس، غير أن ابن الرومي وسّع من آفاق هذا الطلل الفردي وتحوّل إلى مدينة جمعية أي من (الرسم) إلى (المدينة). إن الوقفة الطللية تتشابه بين بكاء ابن الرومي على المدينة وبكاء الشاعر الجاهلي على ديار محبوبته؛ لأن الموقفين يعذبان النفس من خلال الذكريات، ويستدعي ذلك الحزن والبكاء، فتحتاج النفس صاحباً يشاركها هذا المصابَ ويُعينها عليه. وهو يماثل قول امرئ القيس[32]:

قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ ومَنْزِلِ * **بِسِقْطِ اللِّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلِ**

الشكل الثاني:

كان هذا الشكل أكثر خصوصية في البكاء على المدينة، فقد تحوّل توظيف البكاء من الصورة الشاملة للمدينة إلى صورة خاصة، وهي صورة المساجد، فأخذ البعد الطللي شكلا له خصوصية دينية تنسجم مع الجزء الثاني للقصيدة التي شاع فيها التناص الديني فيقول[33]:

خاشعاتٍ كأنها باكيات   باديات الثغور لا لابتسام

بل ألِمَّا بساحةِ المسجدِ الجا   مع إنْ كُنْتُما ذَوِي إلمام

وجاء هذا المشهد المكاني لبكاء المساجد ووجوه المصلين الخاشعة لينسجم تماما مع التناص الديني المباشر والصريح في الجزء الثاني من النص الشعري، لأن المحور التناصي يقوم في مجمله على التناص القرآني المباشر في التجلي لا الخفاء. وكان من المناسب أن تأتي الوقفة الطللية للمدينة باقتصار المسجد وما تتصل به من دلالات وألفاظ دينية، تقدم خصوصية لغرض وصف المكان (خاشعة – ساحة المسجد – العباد – القيام)، وتتفاعل مع القصدية التي يبرزها التناص القرآني في هذا المحور. وبالتالي يصبح الطلل رمزا فنيا متعدد الدلالات العامة والخاصة، تبعا لهضم هذا الشكل الفني، وإعادة إنتاجه في ظروف عصره.

ويكتمل التفاعل الامتصاصي للتناص في آلية توظيف الاستفهام الإنكاري في مرثية البصرة. وقد جاءت دلالة الاستفهام الإنكاري للتعبير عن حالة إنسانية عميقةٍ تتجلّى في دهشة الشاعر وحسرته على ما يرى من الدمار، سواء تحول مفهوم الطلل من ديار الحبيبة إلى واقع المدينة؛ لأن العامل المشترك بين المشهدين الزمنيين هو شعور الهوية والانتماء الراسخ تجاه ذلك المكان (الديار مقابل المساجد). وليست القصدية من

توظيف الاستفهام البحث عن جوابه؛ لأن الجواب يعرفه الشاعر وإنما هو استنكار ورفض لما يجري حوله. كقول زهير بن أبي سُلمى[34]:

لمن الديارُ بِقُنَّةِ الحُجْرِ　　　أقوَيْنَ مِنْ حُجَجٍ ومِنْ دَهْرِ

أو يصرّح بعدم معرفته استنكارا للموقف، وليس جهلا بالجواب، كما يوضحه في توظيف الطباق الإيجابي الذي يخاطب فيه المشخصين لكشف حالة الحيرة والصدمة الذي يعمّق التساؤل. كما في قول ابن الرومي[35]:

فاسألاهُ ولا جوابَ لدْيهِ　　　أين عُبَّادهُ الطوالُ القيام؟

ونجد مثل صنيع ابن الرومي عند الشاعر يحيى بن خالد بن مروان الذي وقف في نكبة البصرة أمام صورة الصمت المعبرة عن وضع المدينة المنكوبة [36]، فيقول[37]:

أبن لي جوابا أيها المنزل القفـر　　　فلازال منهلا بساحاتك القطـــر

أبن لي عن الجيران أين تحملوا　　　وهل عادت الدنيا وهل رجع السفر

وكيف تجيب الدار بعد دروسها　　　ولم يبق من أعلام ساكنها سطـــر

<u>مستوى البكاء الرثائي (الدعاء بالسقيا / المطر):</u>

يعدّ الصوت البكائي في الجزء الثاني من المرثية صوتا منخفضا جدا، حيث لم يذكر الشاعر سوى بيتي السقيا وطلب الرحمة والسلام على شهداء البصرة. ولعل ذلك يعود إلى حرص الشاعر على توظيف معنى الثأر والانتقام في هذا الجزء، فتركز الخطاب الشعري في المرثية على عرض مشاهد التنكيل والتعذيب وانتهاك الحرمات والاعتداء على المحارم، من أجل شحذ الهمم واستصراخ المسلمين جيش الخليفة واستفزازهم للقتال وحماية حرمات المدينة، فشيوع الحس الثوري للقتال ونداء الجهاد كانت الغاية التي سعى لها. يقول ابن الرومي[38]:

بأبي تلكُمُ العِظامُ عظاما　　　وسقَتْها السماءُ صوْبَ الغمام

وعليها من المليك صلاةٌ　　　وسلامٌ مؤكَّدٌ بســـــلام

ولذلك نرى أن إحساس الشاعر ظهر في هذا المستوى باندفاع نتيجة هيمنة مشاعر الألم والحزن على ضحايا البصرة في هذا المستوى، عبر توظيف الدعاء والسقيا الذي ظهر برقة الألفاظ في استخدامه عبارة (بأبي) التي تثير عاطفة الفداء لشدة المحبة، فأعاد الشاعر نحت المعاني الجاهلية باستدعاء التجنيس اللفظي والتكرار بشكل واضح في توظيف الجناس التام (العِظام – عظاما) واستخدام التكرار اللفظي للسلام حمل قدرة تعبيرية على استظهار فيض الشاعر بالحب والحنان والوفاء الدائم غير المنقطع. وقد أضفى

التجنيس شكلا من التماثل الصوتي في البنية الإيقاعية للقصيدة لتعزيز عاطفة الرحمة والمحبة على شهداء المدينة.

وتقدم صورة السقيا والدعاء بالسلام تفاعلا تناصيا مع الموروث الثقافي والأسطوري القديم؛ إذ كان المطر تعبيرا أسطوريا للنماء والخصب والحياة في الثقافات السامية[39]. ويعد هذا الشكل من أقدم المرجعيات الثقافية عند العرب " فالشعراء يلوذون بالدعاء في أشعارهم للقبر، ليكون سلوة للروح وراحة للنفس فيما يجتاحهم من عواطف جياشة، تنبعث من فقدان موجع فيدعو بالسقيا للقبر. وقد تعني سقيا القبر إعادة الحياة؛ لأن الماء في الحس العربي يعني الرحمة والطهر، وهم يريدون معاني الماء لساكني القبور كعنصر أساسي للحياة [40]". ومن هنا استخدم الشعراء الجاهليون السقيا على الطلل والربع لإعادة إحياء ساكني القبور وإضفاء صفة الديمومة والحياة المستمرة الطاهرة بعد اندثاره.

فنجد مروان بن أبي حفصة يدعو لقبر معن بن زائدة الشيباني بالسقيا والحياة بقوله[41]:

ألما بمعنٍ ثم قولا لقبرِهِ　　　سقتْكَ الغوادي أربعاً بأربعِ

وقد استثمر الشاعر الأموي جرير هذا الموروث الأدبي والثقافي، ليعيد تقديمه في رثاء زوجته التي عبّر فيها عن ذات الفكرة (السقيا) وربطها بالحس الشعوري الذي ألمّ به بعد موت زوجته أم حرزة فيقول[42]:

فَسَقى صَدى جَدَثٍ بِبُرقَةِ ضاحِكٍ　　　هَزِمٌ أَجَشُّ وَديمَةٌ مِـــدرارُ

صَلّى المَلائِكَةُ الَّذينَ تُخُيِّـــروا　　　وَالصالِحونَ عَلَيكِ وَالأَبـــرارُ

وَعَلَيكِ مِن صَلَواتِ رَبِّكِ كُلَّمـــا　　　نَصِبَ الحَجيجُ مُلَبِّدينَ وَغاروا

وفي رثاء إبراهيم الموصلي يدعو إسحاق الموصلي لقبر والده، وهو يؤكّد على ذات المرجعية الثقافية في بعث الحياة، فيقول[43]:

سلامٌ على القبرِ الذي لا يُجيبُنا　　　ونحنُ نُحيِّ تُربَهُ ونخاطِبُه

وقد نقل ابن الرومي صور الدعاء والسقيا من الصوت الفردي ليعيد إنتاجه بصوت جمعي بقصد طلب الرحمة والسلام لأرواح ضحايا البصرة، وهو يريد السقيا بالماء ليس لقبور أهل البصرة، بل تنزاح السقيا في مشهد ابن الرومي إلى العظام، أي السقيا المباشرة للجسد من الغمام في السماء إلى جوف الأرض، لتدب الحياة الزاخرة في عظام الموتى، وتكون حياة غزيرة بقدر غزارة ماء الديم المنهمرة من السماء. ولا يكتفي ابن الرومي بالسقيا لإعادة الحياة لتلك العظام، بل يتفاعل الخطاب الشعري مع مرثية جرير تفاعلا جليا؛ لأن السقيا لوحدها لا تبعث على الراحة للميت، بل تكتمل صورة الدعاء بالصلاة التي تجلب الراحة الأبدية والسكينة والسلام لأرواح الموتى ويكفي أن تكون الملائكة موكلة، بحمل هذا السلام بديمومة لا تنقطع. يقول ابن الرومي[44]:

بأبي تلكُمُ العِظامُ عظاما وسقَتْها السماءُ صوْبَ الغمام

وعليها من المليك صلاةٌ وسلامٌ مؤكَّدٌ بســــلام

وقد كثّف المعري الدعاء بالسقيا في رثاء أمه حين تآلفت قفلة مرثيته مع النص الجاهلي لعنترة[45]:

فَسَقَتك يا أَرضَ الشَرَبَّةِ مُزنَةٌ مُنهَلَّةٌ يَروي ثَراكِ هُموعُها

فقد اعتمد المعري على مفردات النص الجاهلي، لإنتاج دلالة السقيا والخصب والنماء من خلال التغيير والتحوير للبنية القديمة، محاولا اخضاعها للغته الخاصة، دون أن يكون هنالك انحراف دلالي للنص القديم فيقول[46]:

سقتكِ الغادياتُ فما جَهَامٌ أطلَّ على مَحَلِّكِ بالجهامِ

ولم يزل الماء إلى اليوم رافداً ثقافياً هاماً في الشعر العربي الحديث، حيث استلهم عدد من الشعراء البكاء على الميت وأهمية السقيا وعلاقتها بالميت، لإعادة البعث وإحياء صورة الميت ذهنياً في نفس الفقيد. ونرى هذه الصورة تتجسد عند الشعر أحمد رامي الذي ربط بين بكاء الفقيد على الميت، وصورة السقيا من الغمام بقوله[47]

أيها الراقدون تحت التـــــراب جئت أبكي على هوى الأحباب

وكذلك نرى مشهد السقيا في تشكّل المكان، حيث تحمل السقيا دلالات الحنين إلى موطن الصبا، مما يجعله يرتبط بحالة من الشوق والقدرة على الإخصاب، كما في رثاء عبد الرحيم عمر لوالده حين يتذكّر بلدته جيوس[48]:

سقى الله أياما بجيوس أمرعتْ فجادت بها أرضُ وجادت مواسِمُ

وقد عبّر بدر شاكر السياب عن أسطورة السقيا والماء في أيقونته الشعرية أنشودة المطر، فاستلهم السياب المعنى الأسطوري للماء الذي هو بمنزلة تموز أو عشتار، ليرادف فكرة النمو والخصب في الشعر القديم، وأعاد إحياء ذلك الموروث الأدبي، ليخرج بدلالة انزياحية مغايرة فيكون رمزاً للحياة والموت معاً، فأخرج الرمز الأسطوري من مراحله الأولى، وأعاد هضمه بواقعه المعاصر، وأصبحت فكرة السقيا تضمن ملحمة عظيمة من المتناقضات بين الثورة والخير، والشر والألم، فقد وجد الشعر الحديث في الموروث الثقافي، منهلاً ثقافياً يرفد منه الشعراء لخلق عالم لغوي مكثف يعبرون فيه عن واقعهم، ولذلك فإن استدعاء التفاعل التناصي هنا يقوم على التشظي في المعالجة، وليست المحاكاة المباشرة له، كما نجد في المقطع الشعري الذي تحولت فيه صورة المطر والماء من السقيا إلى فضاءات دلالية أوسع، فيكون سبباً في الألم والحزن ويصبح ارتباطه بالموت أقرب منه إلى الحياة[49].

أتعلمين أي حزن يبعث المطر؟

وكيف تنشج المزاريب إذا انهمر؟

وكيف يشعر الوحيد فيه بالضياع؟

بلا انتهاء- كالدم المراق كالجياع

كالحب كالأطفال، كالموتى

هو المطر

<u>التناص القرآني: (تناص التجلي)</u>

يعد القرآن الكريم رافداً دينياً هاماً من روافد التجربة الشعرية عند ابن الرومي؛ مما جعله ينهل من نبعه ويفجّر طاقاته الدلالية لإكساب تجربته قيمة إنسانية وعمقاً شعرياً. كما أن انفتاح نصوص ابن الرومي على القرآن الكريم خلق تحولاً فاعلاً في بنية القصيدة؛ لأنه نقل الخطاب من الشعرية إلى مستوى الرؤية اليقينية المقنعة عند التلقي، إضافة إلى تعدد مستويات الأصوات الشعرية التي تشكل هيمنة وسلطة تأثرية على ذاكرة المتلقي.

سيطرت الرؤية الشعرية المنبثقة عن الموروث الديني على البناء الشعري لمرثية ابن الرومي في رثاء البصرة. وشكلت الرافد الأساسي لكثير من الصور والمعاني والألفاظ المولدة من القرآن الكريم، فكانت الملهمة لكثير من الأفكار والصور والإيحاءات. ولعل "محاكاة النص القرآني سواء بالاقتباس أو التضمين أو التناص كان له دور في إنتاج الدلالة، وتحفيز المتلقي وإضفاء الحيوية والقيمة التفاعلية على التجربة الشعرية واكساب المعنى عمقا وتحفيزا وتفاعلا خلّاقا، مما يجعله أكثر حضوراً وفاعلية في النفوس، وكان له بالغ الأثر في الانتقال بشعر الشاعر من مصاف الشعراء المغمورين إلى مدارج المتميزين بشعرهم "50.

إن التناص القرآني في مرثية البصرة يدور في فلك التجلي بشكل جلي، ولذلك؛ فإن التفاعل التناصي مع الآيات القرآنية يفيض بصورة قوية في المرثية سيما القسم الثاني. كما جاءت القصدية منه ليكون "جزءاً ملتحماً بالنسيج الشعري لمحاولة خلخلة الخطاب الشعرية من مدلولاته الشعرية إلى خطاب ديني وسياسي وتاريخي باستخدام الصور الدينية. ومن هنا يتبدى لنا أولى مظاهر وعي ابن الرومي بما يمكن أن نسميه التجريب الإبداعي وفق التناص القرآني الفاعل اتساقاً مع بواعث نفسية وابداعية، وفق تحولات من خطاب ديني يتداخل بتداعيات متباينة في حوار يسقطه الشاعر على خطاب سياسي واجتماعي تلعب فيه اللغة أصواتا وإيقاعا دور البطولة"51.

1- <u>التناص التركيبي</u>

وقد حاول الشاعر في مستوى المحاكمة حشد الأساليب البيانية وحروف التحضيض والعرض والاستفهام الإنكاري، وكان غرضه تفعيل قدر كبير من التأثير على المتلقي بسبب التقاعس والتخاذل والتقصير عن إغاثة البصريين.

إن إسباغ التناص القرآني على الخطاب الشعري في المرثية، لعب دوراً هاماً في التأثير على المتلقي وجذب انتباهه، ولذا؛ فحرص ابن الرومي على بعث خطاب بكائي يرثي به ضحايا المدينة المنكوبة من خلال دلالات وصور دينية تحث المتلقي على التحرك والاندفاع بحماس تجاه ما يسمع، كما تستفز خيالاته بصور الدم واستباحة المساجد والحرمات والنساء، ولذلك؛ فإن توظيف التناص الديني كان له الفاعلية الكبرى لإبراز أكبر قدرة من التأثير النفسي على المتلقي واستصراخ مشاهد التعذيب والتنكيل. غير أن المرثية اتسمت بالطريقة الخطابية والأسلوب النثري المباشر، فظهر طابع النثر ووضوح الفكرة والاقتصاد في الخيال وقلة الصور الفنية[52]، ولعلّ ذلك قد يفسَّر بهول المصيبة وعظمتها، فاتجه ابن الرومي لتحوير ألفاظه للمعاني القرآنية بغرض استفزاز المتلقي والتأثير عليه. يقول ابن الرومي[53]:

يا عبادي: أما غضبتم لوجهي ذي الجلال العظيم والإكرام

لقد جاء التناص القرآني في البيت الشعري متماهياً بشكل جليٍّ مع الآية القرآنية في سورة الرحمن **(ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام)**[54]، ولكن القصدية التي وظّفها ابن الرومي جاءت في سياق ومغاير لسياق الآية الكريمة؛ لأن الآية مرتبطة بتذكير العباد الموت والفناء وبقاء الله ودوامه، في حين قلب ابن الرومي سياق الآية **(ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام)**، من أجل استثماره في محاكمة العباد لا التذكير. وقد جاء التذكير مؤكداً باستخدام النداء القريب وهي دلالة النداء التي يخاطب بها الله عز وجل المؤمنين المقربين منه بقوله: **(يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله)**[55]، فصاغ ابن الرومي أسلوب النداء (يا عبادي)، والتركيب اللفظي في آية الرحمن ذو الجلال والإكرام من أجل تحويل السياق القرآني للغرض الذي خرج إليه التفاعل التناصي، وهو محاكمة من قصّر عن الدفاع وتخلّف عن إغاثة المدينة وأهلها، كما جاء توظيف أداة العرض "أما" مع الفعل المضارع لغرض الطلب والمعاتبة بلطف ولين.

ويأتي التناص القرآني في البيت التالي، ليشير إلى ذات الدلالة التي يصف القرآن الكريم الظالمين بقوله تعالى:(**أَمْ أَبْرَمُوا أَمْرًا فَإِنَّا مُبْرِمُونَ**)[56]. وقد كرّس الشاعر المعنى الدلالي الذي تعبر عنه الآية في التركيب اللفظي أبرموا أمرا بقوله[57]:

أبرموا أمرهم وأنتم نيام سوءة سوءة لنوم النيام

استخدم الشاعر التركيب اللفظي أبرموا أمرا ليعبر عن مخططات ومكائد القتلة كما تصف الآية مكائد الظالمين وكيف ردّ الله كيدهم، إلا أن الدلالة في النص الشعري، تنزاح من المعنى القرآني، فمكائد الثوار الزنوج قد تحققت بسبب الغفلة والنوم. فالوظيفية الدلالية التي قدّمها التناص هنا انزاحت عن معناها، لتخدم غرضاً جديداً خرجت فيه عن معناها الأصلي، وأدت معنى التقاعس الذي سبّبه النوم. والملاحظ أن الشاعر استخدم النوم هنا استخداما معاكسا عما دار في مطلع القصيدة وفي البيت السابق، فتكرر لفظ النوم هنا ليكون المسبب لا النتيجة أو الغاية كما هو في السابق، كما حمل التوكيد اللفظي في تكرار كلمة (سوءة) الدلالة التوبيخية والتقريع واللوم على التخاذل في نجدة المدينة.

2-التناص التاريخي:

ارتكزت بعض الأبيات في مرثية ابن الرومي على عدد من الإشارات والإحالات التاريخية التي حاول ابن الرومي استثمارها في النص وإعادة تقديمها بوظيفة دلالية جديدة، ينتقيها الشاعر في عمله الإبداعي تبعا للغرض والمقصدية التي يريد. ومن أبرز هذه المرجعيات التاريخية (واه محمداه)، للإشارة إلى التجربة التاريخية لخالد بن الوليد في قتال مسيلمة الكذاب، فأراد من هذا الدعاء الاستغاثة واستنهاض الهمم لقتال من ادّعى النبوة والتفجع على نبيهم ودينهم وشحذ النفوس[58]. ونرى ذلك في عبارة الاستغاثة (واه معتصماه) التي ارتبطت بقصة فتح عمورية الشهيرة في خلافة المعتصم بن الرشيد، فيقول ابن الرومي[59]:

صرختُ "يا محمداهُ" فهلّا قام فيها رعاةُ حقي مقامي

ووظّف الشاعر نداء الاستغاثة المقترن باسم النبي -صلى الله عليه وسلم- واه محمداه من أجل استنهاض الهمم المتخاذلة عن الدفاع عن المدينة وحرماتها، وقد أفاد حرف التحضيض هلّا واقترانه بالفعل الماضي دلالة التوبيخ واللوم، فقام ابن الرومي بخلخلة التناص التاريخي، لنداء الاستغاثة المشهور في التاريخ الإسلامي، ودوره في المعارك العظيمة، كحروب الردة وفتح عمورية إلى معاني التوبيخ والزجر واللوم الشديد على التقصير، كما أكده الاستفهام الإنكاري. ونلمس في هذا التناص خيبة أمل الشاعر في استجابة المسلمين لنجدة البصريين وما ألمّ بهم، فيبدو وكأنه يستصرخ أحدا بندائه "واه محمداه" للطلب الإغاثة ورد الحقوق لأهلها.

ويستمر الشاعر في بلورة معانيه الشعرية بالتناص مع النص القرآني موظفا تركيبا لفظيا جديدا **(انفروا خفافا وثقالا)** في قوله[60]:

انفروا أيها الكرامُ خِفافاً وثقالا إلى العبيدِ الطّغامِ

وفقاً لقوله تعالى: **(انفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ)**[61].

ونلاحظ هنا أن الشاعر قد استلهم المعنى الخالص للآية الكريمة المتصلة بسياق الجهاد والقتال والتضحية في سبيل الله، ولم يقم بتحوير المعنى الدلالي المشار إليه في الآية؛ لأنه أراد أن يوظّف السياق ذاته في نفس المستوى الذي يعكس رغبة الشاعر في استفزاز من حوله من الجموع، للحثّ على القتال والجهاد ضد ثوار وقادة ثورة الزنج، ولذلك نراه أبقى على التركيب الكامل للتناص وفصل بين كلمة خفاف وثقال النداء القريب، فجعل النداء يسبق الصفات، لتؤكد على دلالة الحماس والثأر الذي يشغل ذهن الشاعر، وبالتالي يؤدي الخطاب وظيفة تحويلية جديدة هي التأثير والتبليغ في المتلقي.

ويظهر التناص القرآني في شكل آخر في القصيدة بقوله[62]:

لم تَقروا العيون منهم بنصر فأقرّوا عيونهم بانتقام

فالشاعر يرتكز على قوله تعالى:(**فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا ۖ فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا**)[63].

يحاول ابن الرومي في هذا البيت أن يحرّك مشاعر الثورة والحماس والقتال ضدّ الثوّار، فاستمّد الشاعر مشهد عيسى عليه السلام في حواره مع أمه، لإعادة تحويله واسقاطه على مستوى الحماس والثأر للبصرة. فالشاعر يوازي بين مشهد مخاض مريم البتول الذي عانت منه، فنقل المشهد وعكسه على البصرة التي عانت مخاض الثورة الدموية، وكان قدوم النبي عيسى عليه السلام هو قرة عينها وسعادتها والراحة التي حملت لها السكينة. فأسقط الشاعر مشهد الجهاد والثأر من القتلة على مخاض الفتنة؛ لأنه ما سيعيد السعادة والسكينة لأهل البصرة.

واللافت أن هذا البيت هو انعكاس لمطلع القصيدة فالفتنة أقضت مضجع الشاعر بشكل فردي في بداية القصيدة، وهي تقضّ مضجع الناس بشكل عام، وجاء الأمر أقرّوا بصيغة الطلب لاستدرار عاطفة الثأر والانتقام للأهل البصرة، وهو اعتراف من الشاعر أن قرة عين البصريين قد سلبت منهم بالتخاذل عن النصر، وذاد عنهم لذة النوم، فإن المعادل الموضوعي لقرة العين الطلبية الثانية لا تتحقق إلا بالانتقام

وفي موضع آخر يتناص ابن الرومي مع الآية الكريمة (حُورٌ مَقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ)[64]. في قوله[65]:

إنّ مَن لم يَغَرْ على حُرُماتي غيرُ كُفءٍ لِقاصراتِ الخيامِ

ويتجلى صوت المحاكمة واللوم الشديد على المقصرين عن حماية المدينة والدفاع عنها، فنرى أن التناص التفاعلي في هذا البيت جاء تركيبيا لكن دلالة المعنى انزاحت عن نوع المخاطب في الآية؛ لأن الآية الكريمة توجه خطابها الخاص للمؤمنين الرجال الذين نالوا جزاء العمل الصالح، فحازوا نعيم الجنة وكان لهم الحور العين من النساء اللواتي يقرن في خيامهن ولا يتبرجن إلا لبعولتهن. في حين وجّه ابن الرومي خطابه بهذا المعنى الديني إلى أولئك المقصرين عن حماية عرض المحارم ونفى عنهم نعمة خصّ الله المؤمنين، وبالتالي؛ أخرج الشاعر أولئك المقربين من دائرة المؤمنين بخطابه لغرض استفزازهم ومن أجل حضهم على التحرك للقتال وحولهم خطابهم من الخاص إلى العام، وانقلبت الدلالة التناصية إلى اللوم بدل الجزاء.

3– <u>التناص الإشاري: (الخفاء)</u>

شكّل **مستوى التحريض** وصوت الثأر والحضّ على القتال أعلى الأصوات تركيزا وحضورا في كل مستويات القصيدة، وقد استثمر ابن الرومي أفعال الأمر في البينة التشكيلية للقصيدة، وكان غرض توظيف فعل الأمر، إحداث خلخلة أكثر في بنية القصيدة من أجل استيعاب الدلالة القتالية التي يحث عليها الشاعر، فنراه يستثمر أكبر قدر من أفعال الأمر (أبرموا – صدّقوا –أدركوا – انفروا – أنقذوا –بادروا)

لتشير إلى صورةٍ حركية عنيفة وايقاع موسيقي مرتفع، يتناسب مع الوظيفة والقصدية التي أدّاها التفاعل التناصي وهو التحريض على القتال وإثارة حمية المسلمين لمواجهة ثوار الزنج.

وقد استخدم ابن الرومي التناص الضمني الذي لا يعتمد فيه الشاعر على التعامل مع النص القرآني تعاملا مباشرا، وغرضه عادة أن يستلهم الشاعر لفظة أو لفظتين، لتوظيفهما في انزياح لغوي جديد أو إعادة امتصاصهما، فيظهر فيه براعة الشاعر وقدرته على ايجاز التعبير وتكثيفه[66]. فيطعّم ابن الرومي أبياته في المرثية بألفاظ القرآن الكريم، ويعيد إنتاج معان جديدة فنقرأ في قوله[67]:

أي عذرٍ لنا وأيُّ جوابٍ حين ندعى على رؤوسِ الأنامِ

وهذا البيت يحيلنا إلى تناص إشاري خفي مع قوله تعالى: **(هذا يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون)**[68]، وكما يتضح، فإن الآية الكريمة تقدّم وصفا لحال الكافرين يوم القيامة، ومشهد إلقائهم في جهنم، وهم لا يقدرون على النطق من هول المشهد ودهشتهم، ولا يُسمح لهم بالقول للاعتذار. وقد وظف ابن الرومي مشهد عذاب الكافرين في جهنم ليسقطه على واقع البصرة، فمشهد جهنم وأهوالها توازي مشهد إحراق البصرة وتدميرها، إلا أن ابن الرومي يعكس صورة هوية من يحترق في نار البصرة، فبدل أن يكون الثائر أو (اللعين) كما يسميه، فإنه يستبدل هذه الهوية بالمتخلفين والمتقاعسين عن انقاذ المدينة، والبصريين الذي تكاسلوا ولم يلبوا نداء القتال والجهاد. وبالتالي نرى أن وظيفة التناص الإشاري هنا خرجت عما كان متوقعا للمتلقي، وانزاحت نحو وظيفة توبيخية وتقريعية، مؤكدة بالاستفهام والتعجب الانكاري (أي) الذي كشف عن معاني التحضيض القاسي.

وأنهى ابن الرومي قصيدته بهذا البيت الشعري الذي أحسن اختياره ليكون قفلة المرثية، وقد أراد أن يمتص الدلالة التي تحملها الآية الكريمة: **(الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۖ وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا)**[69]. في قوله[70]:

فاشتروا الباقياتِ بالعَرضِ الأد نى وبيعوا انقطاعه بالدوامِ

جاء هذا التفاعل التناصي بتضمين المعنى الدلالي للآية الكريمة، وإعادة تدويرها بنفس الأداء الوظيفي "بالاعتماد على نوع من التمثيل الرمزي أو الخفي لبعض التراكيب والمفردات القرآنية" فوظّفت كلمة العَرض، لتعبر عن دلالة تماثلية للمال والبنون الذي يمثل زينة الدنيا الزائلة، وأن ما يبقى دون انقطاع انزاحت عن مفهوم الخير في الآية إلى الوظيفة القتالية الواجبة والإلزامية التي يخاطب بها جيش المسلمين. وقد أراد بذلك أن يهزّ مشاعر المتلقي ويحرّكها باتجاه الجهاد والقتال، ويتحول الخطاب الشعري إلى خطاب تقريري مؤثر وفعّال على المتلقي. وكأنه يريد أن يختم مرثيته بالطابع الحماسي، والتأكيد على أن دحض فتنة البصرة لن تكون إلا بالثأر والجهاد الذي يؤمن به.

الخلاصة:

وهكذا نرى أن مرثية ابن الرومي تعالقت بشكل جلي وخفي مع بنية القصيدة العربية بشكل عام وتداخلت مع النص القرآني بشكل خاص، إما بإعادة رسمه من جديد وفق مقصدية حدّدها الشاعر وتماثل بها واعتمدت على إنتاجية مولّدة أخرى، وانزاحت إلى دلالات فسيفسائية جديدة ساهمت في إعادة الخلق الإبداعي، وإما بمحاكاة تفكيكية لنصوص رثائية غائبة من الموروث الأدبي وآيات قرآنية، فاستطاع ابن الرومي أن يظهر قدرته وبراعته الشعرية في أن يبلور أفق المرثية في توسيع الأطر الدلالية والرمزية له بهذا التناص إلا أن اللغة التقريرية و الأسلوب النثري والاقتصاد في التصوير، والخيال شكّل محددات لحضور النص على المستوى الشعري الموازي للتناص.

<u>المصادر والمراجع:</u>

القرآن الكريم

- ابن أبي حفصة، مروان، د.ت، شعر مروان بن أبي حفصة، ط3، تحقيق حسين عطوان، دار المعارف، القاهرة.
- ابن الأثير، ضياء الدين، 1900، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق أحمد الحوفي، ط1، دار نهضة مصر، القاهرة.
- امرؤ القيس، جندح بن حجر، 1970، ديوان امرئ القيس، دار صادر، بيروت.
- أنجينو، مارك، 1987، أصول الخطاب النقد، ط1، ترجمة الدكتور أحمد المديني، دار الشؤون الثقافية، بغداد.
- البكور، حسن، 2018، دراسات في الشعر العباسي، ط1، دار الخليج، عمان.
- البهيجي، إيناس، 2017، تاريخ الدولة العباسية، ط1، مركز الكتاب الأكاديمي، عمان.
- أبو تمام، حبيب بن أوس الطائي، 1987، ديوان أبي تمام، دار الثقافة والفنون، عمّان.
- ابن جعفر، قدامة، 1963، نقد الشعر، ط3، تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- الحاتمي، محمد أبو الحسن المظفر، 1979، حلية المحاضرة في صناعة الشعر، دار الرشيد للنشر، بغداد.

- حبيبي، علي، 2011، رثاء ابن الرومي بين الاتباع والابتداع، مجلة إضاءات نقدية، عدد3.
- الحوراني، محمد، 2013، الدهر في شعر ابن الرومي، دراسة تحليلية، دار اليازوري، عمّان.
- خفاجي، عبد المنعم، 1992، الحياة الأدبية في العصر الجاهلي، ط1، دار الجيل، بيروت.
- ابن خلّكان، أحمد بن محمد، 1969، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت.
- الدهون، إبراهيم، 2011، التناص في شعر أبي العلاء المعري، عالم الكتب الحديث، إربد.
- أبو ذؤيب الهذلي، ديوان أبي ذؤيب الهذلي، تحقيق: أنطونيوس بطرس، دار صادر، بيروت، 2003م.
- رامي، أحمد، 1987، ديوان أحمد رامي، ط1، دار العودة، بيروت.
- ابن الرومي، ديوان ابن الرومي، 2000، تحقيق عمر فاروق الطبّاع، م3، دار الأرقم، بيروت.
- الريدي، حمدان، 2012، التناص: أصالة المفهوم ومعاصرة المصطلح، المؤتمر العلمي الثالث، كلية اللغة العربية بالزقازيق، جامعة الأزهر، القاهرة.
- الزواهرة، ظاهر محمد، 2013، التناص في الشعر العربي المعاصر: التناص الديني نموذجاً، ط 1، دار الحامد، عمّان.
- السياب، بدر شاكر، 1997، ديوان بدر شاكر السياب، دار العودة، بيروت.
- الضمور، عماد، 2005، ظاهرة الرثاء في القصيدة الأردنية، دار الكتب الثقافي، عمان.
- الطبري، محمد بن جرير، 1967، تاريخ الرسل والملوك، ط2، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف، القاهرة.
- العسكري، أبو الهلال حسن بن عبد الله، 1986، الصناعيتين: النثر والشعر، تحقيق علي محمد البجاوي، المكتبة العصرية، بيروت.
- العقاد، محمود عباس، 1968، ابن الرومي حياته وشعره، دار الكتاب العربي، بيروت.

- أبو علي، عبد الرحمن، 2014، التناص والتناصيّة في النظرية الأدبية المعاصرة، مجلة الكوفة المحكّمة، عدد 1.
- علي، محمود صبري ، 2003، الحية في الشعر الجاهلي، رسالة ماجستير، جامعة النجاح، فلسطين.
- عمارة، محمد، 1970، ثورة الزنج، دار الوحدة، بيروت.
- عيد، يوسف، 1992، شرح ديوان جرير، ط1، دار الجيل، بيروت.
- الغذامي، عبد الله، 1992، ثقافة الأسئلة، مقالات في النقد والنظرية، ط1، النادي الأدبي بجدة، جدة.
- ليلى، جغام، 2009، رثاء المدن بين سقوط الاندلس وأحداث الثلاثاء الأسود، بحث منشور، مجلة جامعة بسكرة، الجزائر، عدد 4.
- المرزباني، أبو عبيد الله، د.ت، معجم الشعراء، ط2، تحقيق فاروق اسليم، دار صادر، بيروت.
- مسالتي، محمد 2014، شعرية التناص في مرثية ابن الرومي، مجلة جذور، المملكة العربية السعودية.
- المغربي، حافظ محمد، 2004، التناص: المصطلح والقيمة، بحث محكّم، مجلة علامات.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، 1996، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الموسى، خليل، 1996، التناص والأجناسية في النص الشعري، مجلة الموقف الأدبي، عدد: 305، أيلول.
- الموصلي، إسحق، 1970، ديوان اسحاق الموصلي، جمع وتحقيق ماجد أحمد العربي، د.ن، د.م.
- نجم، مفيد، 1997، التناص ومفهوم التحويل في شعر محمد عمران، مجلة الموقف الأدبي، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، عدد 317 .
- يونس، شه ونم كوردو، 2011، الدعاء في شعر العصر العباسي الأول: دراسة أدبية، دار الحامد، عمّان.

1.ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت،1996م، ج5، مادة (رثى).

[2]. عبد المنعم خفاجي، الحياة الأدبية في العصر الجاهلي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992، ص315.
[3]عبد المنعم خفاجي، الحياة الأدبية في العصر الجاهلي، ص 54.
[4]أبو فرج قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، ص 100.
[5]ابن خلّكان، وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان، ج4، ص15.
[6]. المصدر نفسه، ج4، ص15.
[7]ديوان ابن الرومي، تحقيق: عمر فاروق الطباع، دار الأرقم، ط1، بيروت،2000، ص323.
[8]محمد الحوراني، الدهر في شعر ابن الرومي، دراسة تحليلية، دار اليازوري،2013،ص50.
[9]أبو عبيد الله المرزباني، معجم الشعراء، تحقيق: فاروق اسليم، دار صادر، ط2، بيروت، ص125.
[10]محمود عباس العقّاد، بن الرومي حياته وشعره،1968، دار الكتاب العربي، ص28.
[11]محمد عمارة، ثورة الزنج، 1970م، ص29.
[12]أبو عبيد الله المرزباني، معجم الشعراء، ص185.
[13]محمد عمارة، ثورة الزنج، ص39
[14]إيناس البهيجي، تاريخ الدولة العباسية، ج1، مركز الكتاب الأكاديمي، عمان،2017، ص118.
[15]علي حبيبي، رثاء ابن الرومي بين الاتباع والابتداع، مجلة إضاءات نقدية، عدد3، 2011، ص73.
[16]المصدر نفسه، ص73.
[17]الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، 1967،ط2، ج9، ص119.
[18]ديوان ابن الرومي، تحقيق: عمر فاروق الطباع، دار الأرقم، ط1، بيروت،2000، ص439.
[19]ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: أحمد الحوفي، دار النهضة، القاهرة، 1959، ص12.
[20]ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاعهرة، 1984، ط4، ص8.
[21]. أبو تمام، حبيب بن أوس الطائي، ديوان أبي تمام، دار الثقافة والفنون، عمّان، 1987م، ص38..
[22]ديوان أبي ذؤيب الهذلي، تحقيق: أنطونيوس بطرس، دار صادر، بيروت، 2003، ص138.
[23]إبراهيم الدهون، التناص في شعر أبي العلاء المعري، عالم الكتب الحديث، إربد، 2011م، ص230.
[24] ينظر: ما رواه الطبري حول أحداث الثورة، تاريخ الرسل والملوك، ج9، ص119.
[25]محمد عمارة، ثورة الزنج، ص 70.
[26]ديوان ابن الرومي، ص442.
[27]الضمور، ظاهرة الرثاء في القصيدة الأردنية، ص194
[28]ديوان الخريمي، تحقيق: علي جواد الطاهر، ط1، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1971، ص31.
[29]جغام ليلى، رثاء المدن بين سقوط الأندلس وأحداث الثلاثاء الأسود، جامعة بسكرة، بحث منشور،2009، عدد 4، ص21.
[30] ابن الرومي، ديوان ابن الرومي، ص465.
[31]امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، ص114.
[32]امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، ص 8.
[33]ابن الرومي، ديوان ابن الرومي، ص442.
[34]زهير بن أبي سلمى، ديوان زهير بن أبي سُلمى، تحقيق: كرم البستاني، دار صادر، بيروت، ص27.
[35] ابن الرومي، ديوان ابن الرومي، ص442.
[36]محمد مسألتي، شعرية التناص في مرثية ابن الرومي، مجلة جذور، السعودية، 2014، ص217.
[37]الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج8،ص146
[38]ابن الرومي، ديوان ابن الرومي، ص442.
39، محمود صبري علي، الحية في الشعر الجاهلي، رسالة ماجستير، جامعة النجاح، رسالة ماجستير، 2003، ص84.
[40] شه يونس، الدعاء في شعر العصر العباسي الأول: دراسة أدبية، دار الحامد، عمان، 2011، ص 158.
[41] ابن أبي حفصة، مروان، د.ت، شعر مروان بن أبي حفصة، ط3، تحقيق حسين عطوان، دار المعارف، القاهرة. ص93.
[42]جرير بن عطية الخطفي، ديوان جرير، شرح: يوسف عيد، ط1، دار الجيل، بيروت، ص239.
[43] الموصلي، إسحق، 1970، ديوان اسحاق الموصلي، جمع وتحقيق ماجد أحمد العربي، د.ن، د.م. ص93.
[44]ابن الرومي، ديوان ابن الرومي، ص442.
[45] الدهون، التناص في شعر المعري، ص268.
[46] الدهون، التناص في شعر المعري، ص268.
[47]ديوان أحمد رامي، دار العودة، 1987، ص93.
[48]عماد الضمور، ظاهرة الرثاء في القصيدة الأردنية، دار الكتاب الثقافي، إربد، ص192.
[49] السياب، بدر شاكر، 1997، ديوان بدر شاكر السياب، دار العودة، بيروت. ص103.
[50] الدهون، التناص في شعر أبي العلاء المعري، ص 120.

[51] مسالتي، شعرية التناص في مرثية ابن الرومي للبصرة، ص212.
[52]حسن البكور، دراسات في الشعر العباسي، دار الخليج،2018، ص35.
[53] ابن الرومي، ديوان ابن الرومي، ص442.
[54]. القرآن الكريم، سورة الرحمن.
[55] القرآن الكريم، سورة الزمر، الآية (52).
[56]. القرآن الكريم، سورة الزخرف:79.
[57] ابن الرومي، ديوان الرومي، ص442.
[58] الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج3، ص392.
[59] ابن الرومي، ديوان ابن الرومي، ص442.
[60]. المصدر نفسه، ص442.
[61]. القرآن الكريم، سورة التوبة، ص41.
[62] ابن الرومي، ديوان ابن الرومي، ص442.
[63] القرآن الكريم، سورة مريم: 26.
[64]القرآن الكريم، سورة الرحمن: 72.
[65] ابن الرومي، ديوان ابن الرومي، ص442.
[66]الدهون، التناص في شعر المعري، ص134.
[67]ابن الرومي، ديوان ابن الرومي، ص442.
[68] القرآن الكريم، سورة المرسلات: 36.
[69] القرآن الكريم، سورة الكهف: 46.
[70] ابن الرومي، ديوان ابن الرومي، ص442.

المحدِّدات الاجتماعيّة لاختيار الطلبة لتخصّصاتهم الجامعيّة

(بحثٌ ميدانيٌّ في كلّيتي الآداب والطبّ في جامعة دمشق)

Social determinants of the students in choosing majors in higher education

(A field research in the Faculty of Arts and Human Sciences and The Faculty of Medicine at Damascus University)

نبراس نايف عبيد

بإشراف الدكتور: عزّت شاهين

جامعة دمشق، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، قسم علم الاجتماع.

البريد الإلكترونيّ: nibrasobaid71@gmail.com

تاريخ الاستلام:2021/08/21 - تاريخ القبول: 2021/08/29 - تاريخ النشر:2022/01/05

الملخّص: هدف هذا البحث إلى تَعرُّف دور البيئة الاجتماعيّة في عمليّة اختيار الطلبة لتخصّصاتهم الجامعيّة، لدى عيّنة تكوّنت من (150) طالباً وطالبة من طلّاب كليّة الطبّ، وكليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في جامعة دمشق. وقد تمّ اعتماد المنهج الوصفي التحليلي، واستُعمِلت الاستمارة بوصفها أداةً لجمع البيانات، والتي تكوّنت من (29) سؤالاً موزّعين على ثلاثة مجالات. وقد أشارت النتائج إلى العلاقة الإيجابية بين المتغيّر المستقلّ (البيئة الاجتماعيّة)، والمتغيّر التابع (اختيار التخصّص الجامعيّ)؛ حيث تقوم مؤسّسات التنشئة الاجتماعيّة – خصوصاً الأسرة والمدرسة – بتوجيه الطلبة نحو تخصّصات بعينها. كما وجِدَت علاقةٌ إيجابيّةٌ بين نظرة محيط الطالب الاجتماعيّ لتخصّصٍ معيّن، واختيار الطالب لهذا التخصّص لاحقاً.

الكلمات المفتاحيّة: المحدّدات الاجتماعيّة، البيئة الاجتماعيّة، الطلبة الجامعيّون، التخصّص الجامعيّ.

المؤلف المرسل: نبراس نايف عبيد، **الإيميل:** nibrasobaid71@gmail.com

Social determinants of the students in choosing majors in higher education (A field research in the Faculty of Arts and Human Sciences and The Faculty of Medicine at Damascus University)

Abstract:
The aim of this research is to define the role of the social environment of the students in the process of selecting their majors at higher education, in which (150) students of the Faculty of Medicine and the Faculty of Arts and Human Sciences at Damascus University have taken as samples. The descriptive analytical approach was adopted and the questionnaire, which consisted of (29) questions and distributed into three sections, was used as a tool for data collection. The results indicated the positive relationship between the independent variable; the social environment, and the dependent variable; choosing a university major, whereas the institutions of social upbringing; especially the family and the school, direct students towards specific majors. In addition, a relationship was found between the attitude of the social circle regarding particular majors and the student's choice of these majors.
Keywords: Social determinants, Social environment, Undergraduate students, University majors.

. مقدّمـــة:

تمارس البيئة الاجتماعيّة التي يعيش الإنسان في كنفها تأثيراً كبيراً في تشكيل أنماط السلوك المختلفة التي يقوم بها، بالإضافة إلى دورها في غرس قيمٍ معيّنةٍ في شخصيّته، ونظرة محدّدة لنفسه والعالم من حوله. ومنذ ظهور علم النفس وعلم الاجتماع في بدايات القرن التاسع عشر، والدراسات العلميّة تتوالى واحدة بعد الأخرى حتّى يومنا هذا، مصحوبةً بالأدلّة العلميّة، على أنّ الأثر المجتمعيّ يَطال أبسط مكوّنات النفس البشريّة ويتفاعل معها منذ ولادة الإنسان حتّى مماته.

حيث تَستخدم المجتمعات في تشكيل شخصيّة الإنسان ونظرته إلى العالم من حوله ما يطلق عليه مصطلح « التنشئة الاجتماعيّة »، وهي التي ترافقه في جميع مراحل حياته، إلّا أنّ مراحلها الأولى في الطفولة هي الأشدّ تأثيراً في وضع اللَّبِنات الأساسيّة في شخصيّته؛ فالتنشئة الاجتماعيّة تبدأ منذ ولادة الطفل في غرس « قيم » المجتمع الذي ولِد فيه، في شخصيّته، بالإضافة إلى إعداده للحياة وإكسابه « الاتجاهات » نحو الموضوعات المختلفة.

وعلى هذا الأساس، يمكن فهم الكثير من أنماط السلوك والتفكير في مجتمع ما، عن طريق العودة إلى القيم التي يتمسّك بها هذا المجتمع، وبالتالي تَعَرُّف الاتجاهات المنبثقة عن هذه القيم؛ حيث إنّ ما يقوم به الراشد من سلوكيّات مختلفة في حياته، ما هو إلّا نتيجة لتفاعل خبراته العديدة التي اكتسبها منذ طفولته حتّى وصوله إلى هذه السنّ.

وفي تطبيق ذلك على هذا البحث، فإنّه يجب، من أجل معرفة آليّات – أو دوافع اختيار الطلبة الجامعيّين لتخصّصاتهم العلميّة في المرحلة الجامعيّة، العودة إلى البيئة الاجتماعيّة المحيطة بهم، ووضع عملية الاختيار هذه في سياقها الاجتماعيّ. فمن المؤكّد أنّ اختيار أحد الطلبة لتخصّصه لا يأتي من العدم، وإنّما يكون بناءً على دوافع عديدة دفعته لاختيار هذا التخصّص دون ذاك. وهذا ما ستحاول الفقرات التالية إيضاحه.

وعلى هذا، فإنّ هذا البحث يسعى لهدفٍ رئيس، وهو: « **تعرّف دور البيئة الاجتماعيّة السوريّة في اختيار الطلبة لتخصّصاتهم الجامعيّة** »، ويتفرّع عنه عدد من الأهداف الفرعيّة تتمثّل بـ:

أ- معرفة دور الأسرة السوريّة في تشجيع أفرادها على اختيار تخصّصات جامعيّة محدّدة.

ب- معرفة دور المدرسة السوريّة في تشجيع طلّابها على اختيار تخصّصات جامعيّة محدّدة فيما بعد.

ج- معرفة العلاقة بين النظرة المجتمعيّة إلى الفروع التطبيقيّة واختيار الطالب لها.

د- معرفة العلاقة بين النظرة المجتمعيّة إلى الفروع النظريّة واختيار الطالب لها.

هـ- تعرّف طبيعة العلاقة بين الرضا عن التخصّص الدراسيّ وجودة الأداء الأكاديميّ للطالب.

2. الإطــار المنــهجيّ:

1.2. مشكلة البحث وتساؤلاته:

يُعدّ دخول الطالب إلى الجامعة نقلةً نوعيّة في حياته، ومرحلةً جديدةً كليّاً تختلف كثيراً عن سابقتها من المراحل الابتدائيّة والاعداديّة والثانويّة. وهي التي يصبح الطالب فيها بعد التخرّج، قادراً على استخدام معرفته في الواقع، والعمل بمجال تخصّصه من ناحية. وزيادة معارفه واطلاعه في هذا المجال، أو إكمال دراسته العليا، من ناحية أخرى. بالإضافة إلى دورها في تكوين شخصيّته، واستقلاله في حياته، وتكوين علاقات جديدة، وغير ذلك من العوامل التي تُكسِب هذه المرحلة أهميّة كبيرة. أيّ أنّها بعبارات أخرى إحدى الأسس التي يبني عليها الشخص حياته المستقبليّة فيما بعد، هذا إن لم تكن أهمّها.

ولذلك، فإنّ عمليّة اختيار الطالب لتخصّص معيّن من التخصّصات المتعدّدة في الجامعات، هي عمليّةٌ حسّاسة جدّاً؛ لما يترتّب عليها من تَبِعات أخرى لاحقة تُحدِّد جوانباً عديدة من جوانب حياته. فقد تكون هذه العمليّة إيجابيّة، تُسهِم في تحسين حياة الطالب؛ إذا كانت بناءً على رغبةٍ حقيقيّةٍ منه ووفقاً لميوله وقدراته. أو سلبيّة تنعكس عليه، وبالتالي تَحدُّ من قدراته وإمكانيّاته، وحتّى فرصه في تطوير ذاته، وعيش الحياة التي يُنشدها؛ إذا كانت بناءً على عوامل أخرى غير الرغبة والميول، والتي قد تكون مفروضةً عليه فرضاً، مثل: رغبة الأهل، ورأي الأصدقاء، وفرص العمل المتاحة لتخصّص دون غيره في المستقبل، إلخ.

ومن المعروف أنّ العمليّة التعليميّة برمّتها، لا تحدث منعزلةً في مجتمعٍ ما؛ فهي أوّلاً توجد في مكانٍ وزمانٍ معيّنين، أيّ توجد في مجتمعٍ معيّن ومرحلة محدّدة من التاريخ. وثانياً تتفاعل مع باقي مكّونات هذا المجتمع، فتؤثّر وتتأثّر بها. حيث إنّ كلّ معرفة محدودةٌ في سياق، فليس العِلم ظاهرةً منعزلةً تنمو بقدراتها الذاتيّة، وتسير بقوّة دفعها الخاصّة؛ بل إنّ تفاعل العِلم مع المجتمع حقيقةٌ واقعيّة، وإنّ أكثر مؤرّخي العِلمِ ميلاً إلى التفسير « الفرديّ » لتطوّره، لا يستطيعون إنكار وجود تأثير متبادل بينه وبين أوضاع المجتمع الذي يظهر فيه[1]. فمن خلال تجربة كلّ مجتمع، وسيرورته الثقافيّة عبر التاريخ، تنشأ اتجاهات متنوّعة حول القضايا العديدة، ومنها: قضيّة العِلم. فيكوّن كلّ مجتمع عبر التنشئة الاجتماعيّة، رؤىً مجتمعيّة عامّةً نحو العِلم والعلوم، والتي تحدّد بدورها السلوكيّات المتصلة بها.

ووفقاً لذلك، فإنّ المشكلة البحثيّة هنا، تتجسّد في أنّ المجتمع السوريّ يرفع من قيمة بعض التخصّصات – أو العلوم على حساب الأخرى. وغالباً يعود السبب في هذا التمييّز للدخل الماديّ المُحَقّق من دراسة إحداها، والذي بدوره يزيد من قبوله الاجتماعيّ، وإعطاء دارسها مكانةً رفيعةً بين أفراد المجتمع. ولا يخفى عن أحد أنّ هذه التخصّصات تصبُّ في مجالات العلوم التطبيقيّة، خصوصاً (علوم الطبّ والهندسة).

إذ يكون الطلبة محكومين باختيار عدد معيّن من العلوم الأكاديميّة _ عن طريق الضغط المجتمعيّ والأسريّ، والتي تلقى قبولاً اجتماعيّاً في المجتمع. وفي هذا طبعاً من ناحية أولى: ابتعادٌ عمّا يدخل في مجال الرغبة الفرديّة للطالب، الذي من المحتمل أن يكون – يُقصد الطالب – مفضّلاً لعِلم معيّن وفق ميوله، لكنّه لا يستطيع دخوله؛ بسبب أنّ هذا العِلم لا يلقى شعبيّة كافية، وقليلة هي فرص العمل فيه مستقبلاً في هذا المجتمع؛ وما لذلك من انعكاسات سلبيّة على أدائه مستقبلاً. ومن ناحية أخرى هناك الأضرار التي قد تكون خطيرة جدّاً على المجتمع، نظراً لعدم تواجد الشخص المناسب في المكان المناسب.

وبذلك، يَجدُ المتتبّع لدورة دخول الطلبة السوريّين إلى الجامعات السوريّة، أنّ الاقبال والسعي عموماً يكون موجّهاً نحو الحصول على فرصة لدخول أحد الفروع العلميّة: الطبيّة أو الهندسيّة، مع انخفاض كبير في قيمة وأهميّة العلوم الأخرى؛ خصوصاً العلوم الإنسانيّة والأدبيّة[2]. وعلى الرغم من أنّ هذه العلوم الأخيرة تَعُجّ بالطلبة، إلّا أنّ المجتمع ينظر نظرةً أقلّ فخراً لدارسها. كما وتَعُدُّ معظم الأسر، أنّ عدم قدرة أحد أفرادها الحصول على معدّل نهائيّ في المرحلة الثانويّة يخوّله دخول الطبّ أو الهندسة، معناه أنّه لا يمتلك قدراتٍ كافية، وهو ليس مؤهّلاً للعِلم. ولهذا الأمر خطورةٌ كبيرة، من حيث تأثيره على نظرة الطالب لنفسه، وتقييمه لذاته الذي سوف يحمل غالباً تقييماً سلبيّاً؛ فهل يتماثل التقييم الذاتي للطالب الذي يدخل اختصاصاً ما وفقاً لرغبته فيه، مع التقييم الذاتي لآخرٍ يدخل اختصاصاً فُرِضَ عليه من الخارج؟.

وانطلاقاً من ذلك سيحاول هذا البحث الإجابة عن التساؤل الرئيس التالي: « **ما دور البيئة الاجتماعيّة السوريّة في اختيار الطلبة لتخصّصاتهم الجامعيّة؟** »، ويتفرّع عنه عدد من التساؤلات الفرعيّة، وهي:

أ- ما دور الأسرة السوريّة في تشجيع أفرادها على اختيار تخصّصات جامعيّة محدّدة؟.

ب- ما دور المدرسة السورية في تشجيع طلّابها على اختيار تخصّصات جامعيّة محدّدة فيما بعد؟.

ج- ما العلاقة بين النظرة المجتمعّية إلى الفروع التطبيقيّة واختيار الطالب لها؟.

د- ما العلاقة بين النظرة المجتمعّية إلى الفروع النظريّة واختيار الطالب لها؟.

هـ- ما العلاقة بين الرضا عن التخصّص الدراسيّ وجودة الأداء الأكاديميّ للطالب؟.

2.2. أهميّة البحث:

تنبع أهميّة البحث من كونه أوّلاً: يدرس فئة مهمّة في المجتمع، وهي: الشباب، وخصوصاً الشباب الجامعيّ وما له من دور رئيس في نهضة أيّ مجتمع كان. وثانياً: لما تقدّمه مخرجات هذا البحث من فهمٍ لدور البيئة الاجتماعيّة في توجيه أفرادها نحو تخصّصات بعينها، وإهمال الأخرى، والتي قد تكون أساساً في نشر الوعي من قِبل الجهات المعنيّة لاحقاً بخصوص هذا الموضوع، كيّ يصبح الاختيار وفقاً لاهتمامات الطالب، وقدراته(3)، ممّا يعود بالنفع على أجزاء المجتمع كافّة.

3.2. المصطلحات العلميّة:

أ- دور:

يُعرف الدور على أنّه الوظيفة التي يؤدّيها جزء ما في الكلّ، وقد شاع استخدام هذا المصطلح في علم الاجتماع منذ أن وُجِدَت النظريّة الوظيفيّة. كما يمكن استخدامه على أنّه " دور اجتماعيّ " فيكون بذلك: السلوك المتوقّع من الفرد في الجماعة، أو النمط الثقافيّ المُحَدِّد لسلوك الفرد الذي يشغل مكانةً معيّنة(4). وسوف يتمّ استعماله هنا بما يخدم البحث على أنّه: الآثار التي تتركها البيئة الاجتماعيّة في الطالب، فيما يتعلّق بموضوع تعليمه الجامعيّ، واختياره لعِلم معيّن لدراسته. وهذا يشمل النتائج اللّاحقة على مستقبل الطالب، والتي تترتّب على عمليّة الاختيار المحكومة بالبيئة الاجتماعيّة.

ب- البيئة الاجتماعيّة:

تُعرف البيئة الاجتماعيّة على أنّها " المجتمع باعتباره مجالاً لنواحي نشاط الأفراد ومجموع النظم والأشكال والأنماط والعمليات الاجتماعية التي تشكل هؤلاء الأفراد. كالمهنة والسكن والحالة الاقتصادية

والحالة الصحية والتعليم وكلها متصلة ببعضها البعض "[5]. أيّ هي مجموع العلاقات الاجتماعيّة التي تربط البشر ببعضهم البعض، والتي تؤثّر في حياتهم وسلوكهم وأفكارهم ومشاعرهم.

ج-التخصّص الجامعيّ:

وَرَدَ معنى كلمة " خَصّص " في مختار الصِحاح على أنّها: خصّه بالشيء خصوصاً، واختصّه بكذا: خصّه به، والخاصّة ضدّ العامّة[6]، وتخصَّص في الطِبّ: قصر عليه بحثَه وجُهدَه فعُرِف به، كرّس نفسه للقيام به ودراسته، وتخصَّص: بأسلوبه، امتاز به عن غيره، انفرد به[7]. ويمكن القول: أنّ التخصّص الجامعيّ هو أحد الفروع العلميّة التي يختار الطالب دخولها، لدراستها والتعمّق بها، وذلك عن طريق إنجاز عدد معيّن من السنوات الدراسيّة التي يختلف عددها حسب متطلّبات الاختصاص، بالإضافة إلى مجموع الواجبات الأكاديميّة التي عليه القيام بها أيضاً.

4.2. الدراسات السابقة:

أ_ دراسة بعنوان " **أثر العوامل الاجتماعيّة في اختيار الطلبة الجامعيين لتخصّصاتهم الأكاديميّة واتجاهاتهم نحوها: دراسة ميدانيّة لطلبة الجامعة الأردنيّة** "، عام (2019م)، لـ " طلال عبد الكريم القضاة وآخرون ". **هدفت** الدراسة إلى تعرُّف العوامل الاجتماعيّة المتمثّلة بالأسرة والمدرسة والعوامل الأخرى المؤثّرة في اختيار الطلبة لتخصّصهم، واتجاهاتهم نحو التخصّصات التي يدرسونها. وقد استُخدم **المنهج** الوصفي التحليلي، وطريقة المسح بالعيّنة، وقد بلغت (377) طالباً وطالبة من الطلّاب الجدد في الجامعة الأردنيّة للعام الدراسيّ (2016–2017م). وقد توصّلت هذه الدراسة إلى مجموعة من **النتائج**، وأبرزها: أنّ العوامل الاجتماعيّة تمارس دوراً متوسّطاً في اختيار الطالب لتخصّصه الجامعيّ. وأنّ أكثرها تأثيراً كان الأسرة، تليها العوامل الاجتماعيّة الأخرى، ومن ثمّ المدرسة. وكذلك إنّ أكثر العوامل الاجتماعيّة المؤثّرة في عمليّة الاختيار هي الأمن الوظيفيّ، ودخل الأسرة الشهريّ، وأقلّها تأثيراً ميول الطالب ورغباته.

ب_ دراسة بعنوان " **اتجاهات طلبة التربية الخاصّة نحو تخصّصهم لدى عيّنة من طلبة جامعة العلوم الإسلاميّة العالميّة في الأردن** "، عام (2015م)، للباحث " عصام الجدوع ". **هدفت** الدراسة إلى تقصّي اتجاهات طلبة التربية الخاصّة نحو تخصّصهم لدى عيّنة من طلبة جامعة العلوم الإسلاميّة العالميّة في الأردن. وقد استعمل الباحث **المنهج** الوصفي، مستخدماً الاستبانة بوصفها أداةً للدراسة. فبلغت **عيّنة** الدراسة (92) مبحوثاً من طلّاب جامعة العلوم الإسلاميّة العالميّة في الأردن. أمّا أبرز **النتائج** التي توصّل إليها فهي: أنّ الدرجة الكليّة لاتجاهات طلبة التربية الخاصّة نحو تخصّصهم كانت إيجابيّة. كما أشارت النتائج إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائيّة في اتجاهات الطلبة نحو تخصّصهم تبعاً لمتغيّر فرع الطالب في الثانويّة العامّة لصالح طلبة الفرع المهنيّ. وأخيراً، فقد تبيّن بحسب النتائج أنّه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائيّة بين اتجاهات الطلبة تبعاً لمتغيّريّ الجنس والمستوى الدراسيّ للطالب.

ج_ دراسة بعنوان " **الرضا عن التخصّص الدراسيّ وعلاقته بمستوى الطموح لدى الطالب الجامعيّ** "، عام (2014م)، للباحثتين " فاطمة ميسة " و " فضيلة ميسة ". وهي رسالة ماجستير غير منشورة. وقد **هدفت** الباحثتان من دراستهما إلى كشف العلاقة بين الرضا عن التخصّص الدراسي، ومستوى الطموح لدى طلّاب الجامعة. حيث استعملتا **المنهج** الوصفي، ومقياس الرضا عن التخصّص الدراسيّ، ومقياس مستوى الطموح. فبلغت **عيّنة** الدراسة (89) طالباً وطالبة من السنة الجامعيّة الأولى. ومن أهمّ **النتائج** التي توصّلت لها هذه الدراسة: وجود علاقة ذات دلالة إحصائيّة بين الرضا عن التخصّص الدراسيّ، وبين مستوى الطموح. بالإضافة إلى وجود فروق بين طلّاب الفرعين الأدبي والعلمي في الرضا عن التخصّص لصالح طلّاب الأدب العربي. ووجود فروق بين الفرعين في مستوى الطموح لصالح طلّاب علوم الطبيعة والحياة.

د_ دراسة بعنوان " **دور المحددات الأسرية في اختيار الطالب للتخصص الجامعي** "، عام (2016م)، للباحثة " نيلي سعيدة ". وهي رسالة ماجستير غير منشورة. حيث **هدفت** هذه الدراسة إلى معرفة مدى تأثير الأسرة في اختيار الطالب لتخصصه الجامعيّ، عبر معرفة دور مجموعة من العوامل الثقافيّة والاقتصاديّة للأسرة، وشكل بنائها الاجتماعيّ في هذا الاختيار. كما هدفت إلى معرفة الصعوبات التي تعترض الطالب عند اختياره لتخصّصه، بين ما يرغب فيه وما ترغب أسرته فيه. وقد استعملت الباحثة **المنهج** الوصفي وقد صمّمت الاستبانة بوصفها أداةً للدراسة، مطبّقةً على عيّنة بلغ عددها (76) طالباً وطالبة. ومن أهمّ **النتائج** أنّ للأسرة دورٌ كبير وفعّال في إرشاد الطلبة إلى تخصّص معيّن. كما أنّ المستوى التعليميّ للأسرة ليس بالضرورة أن يؤثّر في عمليّة اختيار الطالب لتخصّصه الجامعيّ.

_ التعقيب على الدراسات السابقة:

لقد تناولت هذه الدراسات العوامل الاجتماعيّة التي تؤثّر في اختيار الطالب لتخصّصه الجامعيّ، وهو ما يتّفق مع هذا البحث، حيث إنّ أقربها إليه هي دراسة عبد الكريم القضاة (2019م)، والتي ركّزت على العوامل الاجتماعيّة عموماً وعلاقتها بعمليّة الاختيار، لكنّها أجريت في الأردن؛ أمّا البحث الحالي، فسيتناول هذا الموضوع في سورية. بالإضافة إلى دراسة سعيدة (2016م) والتي بحثت العلاقة بين الأسرة واختيار الطالب للتخصّص، لكنّ هذا البحث اهتمّ بالعوامل الاجتماعيّة عامّة، وليس فقط بالأسرة.

كما تناولت دراسة الباحثتين ميسة (2014م)، ودراسة الجدوع (2015م)، الطالب الجامعيّ ما بعد عمليّة الاختيار لتخصّصه، أيّ أثناء دراسته، والتي تختلف عن هذا البحث في أنّه يرى في عمليّة الاختيار إحدى الأسس الهامّة والرئيسة للرضا عن التخصّص الجامعيّ فيما بعد.

3. الإطـار النظـريّ:

1.3. النظريّات المفسّرة لآليّة اختيار التخصّصات الجامعيّة:

في الحقيقة، إنّ أكثر النظريّات اهتماماً بتفسير العلاقة بين البيئة الاجتماعيّة أو المحيط الاجتماعي، وبين العِلم هي نظريّات علم اجتماع المعرفة؛ فهو ينصبّ في دراسته أساساً على تعرّف طبيعة هذه العلاقة، والتي يمكن الاستدلال عليها من خلال تسميته. حيث تنطلق مقولات هذا العِلم من أنّ أيّ معرفة محدودة في سياقها، بمعنى أنّها ذات علاقة بمحيطها الاجتماعيّ، على الرغم من أنّها تتبدى ظاهريّاً غير ذلك؛ حيث لا تقتصر هذه المعرفة على الوعي الفرديّ، فهي تحمِل علاقات ثابتة مع الأطر الاجتماعيّة. ففي الواقع، إنّ الاكتشاف العلميّ أو الابداع الفنيّ، ليسا نتيجة إبداع العالِم فقط؛ بل هما نتيجة لظروفه وبيئته الاجتماعيّة والحقبة التاريخيّة التي ينتمي إليها(8).

فلقد تحدّث ماكس شلر (M. Scheler) في هذا المجال عن تغيّر الأنواع المعرفيّة السائدة في المجتمع تبعاً للواقع الاجتماعي والأطر الاجتماعيّة، إلّا أنّ الأديان كانت أقلّ تغيّراً وأبطأ من المعارف الفلسفيّة؛ بالإضافة إلى أنّ هذه الأخيرة كانت أبطأ من المعارف العلميّة(9). إلّا أنّ كارل ماركس (K. Marx) رأى أنّ الأيدولوجيا: وهي مجموع المعتقدات الخاصّة بمجتمع أو طبقة اجتماعيّة ما، والتي عدّها أنّها البنية الفوقيّة للمجتمع، قد رأى أنّها لا تُفهَم إلّا من خلال تحليل البنية التحتيّة لهذا المجتمع: الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة؛ حيث تُحدِّد هذه الأخيرة نطاق الفكرة المقبولة اجتماعيّاً(10). وبكلماتٍ أخرى: إنّ الأفكار والقيم المجتمعيّة في نظر ماركس، ما هي في الواقع سوى تبرير لمصالح اقتصاديّة – اجتماعيّة معيّنة.

يُفهم من ذلك أنّنا لا نستطيع التغاضي عن العلاقة بين واقع العِلم وقيمته في المجتمع، وبنية هذا المجتمع ذاتها، خصوصاً البنية التحتيّة للمجتمع حسب ماركس، والتي تتمثّل بقوى وعلاقات الإنتاج؛ فالعِلم بهذا مرهون بطبيعة المجتمع الذي يوجد فيه، بالإضافة إلى طبيعة المرحلة التي يمرّ بها؛ وفي هذا المجال أيضاً، يؤكّد ماكليلاند (Mc Clelland) أنّ القيم كالحاجات تتشكّل بواسطة ظروف المجتمع الماديّة(11).

والمقصود بذلك أنّنا لا نستطيع التغاضي عن العلاقة بين واقع العِلم وقيمته في المجتمع، وبنية هذا المجتمع ذاتها، فالعِلم بهذا مرهون بطبيعة المجتمع الذي يوجد فيه، بالإضافة إلى طبيعة المرحلة التي يمرّ بها، كما أنّ الوسط الاجتماعيّ قد يكون دافعاً للإنجاز العلميّ، وقد يكون معوّقاً له، وهذا يتطابق مع ما جاء به إيميل دوركهايم (**E. Durkheim**) الذي يقوم على أساس التحديد الاجتماعيّ للفكر والمعرفة، أيّ أنّ أنواع المفاهيم العلميّة كافّة نابعةٌ من الحياة الاجتماعيّة. وبهذا يمكن القول: أنّ اختيار الطلبة لتخصّصاتهم الجامعيّة له علاقة كبيرة مع محيطهم الاجتماعيّ.

2.3. التنشئة الاجتماعيّة والنظرة إلى العِلم:

يمكن النظر إلى مرحلة الطفولة في حياة الكائن البشريّ، على أنّها فترةٌ طويلةٌ من الاعتماد على غيره من بني جنسه؛ وذلك بسبب طبيعته التي تتطلّب قدراً كبيراً من الرعاية حتّى يصبح قادراً على تلبية

حاجاته بنفسه، بخلاف باقي الكائنات الحيّة الأخرى. وبالطبع، فإنّ هذه الرعاية تُقدّمها المؤسّسة الأسريّة للطفل في الغالب الأعمّ، بعيداً عن الاستثناءات الأخرى؛ ولطالما كانت هذه الأسرة جزءاً من المجتمع الأكبر، فإنّها تقوم بنقل العادات والتقاليد والقوانين الاجتماعيّة السائدة في المجتمع إلى شخصيّة الطفل.

وفي الحقيقة، إنّ هذه الفترة الاعتماديّة الطويلة بالذات، بالإضافة إلى الطبيعة الاجتماعيّة للإنسان، يجعلانه يَتطبَّع بعادات وتقاليد هذا المجتمع، وبالتالي يُكَوِّن نظرةً مَحدَّدةً إلى نفسه والعالم من حوله؛ حيث يمكن تعريف عمليّة التنشئة الاجتماعيّة على أنّها إكساب " الكائن البيولوجيّ الإنسانيّ بكلّ ما لديه من قدرات وإمكانات جملةً من المعارف والمهارات، التي تؤهّله ليصبح كائناً اجتماعياً فعّالاً ومنفعلاً بالحياة الاجتماعيّة السائدة في بيئته الاجتماعيّة "[12]. بالتالي، تَغرس الأسرة في شخصيّات أفرادها القيم والتوجّهات المختلفة، كما تبيّن سابقاً في مشكلة البحث، نحو مواضيع معيّنة؛ فما طبيعة القيم الخاصّة بموضوع العِلم في سورية؟.

إنّ المجتمع السوريّ – والعربيّ عموماً – له خصوصيّة في نظرته إلى العِلم تختلف عن باقي المجتمعات الأخرى – بالأخصّ المتقدّمة – التي لها خصوصيّة أيضاً وبالتالي نظرة مختلفة للعِلم. وإنّ هذه الخصوصيّة نابعةٌ من تجربته الثقافيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة الطويلة على مرّ التاريخ، وليست وليدة اليوم فقط؛ حيث لم يكن نشوء العِلم في الوطن العربيّ بناءً على حاجاته الداخليّة، والتي تتطلّب انتقالاً إلى مرحلة أخرى من مراحل التطوّر مثلما كان نشوئه في بلدان العالم المتقدّم؛ فمثلاً: نشأ علم الاجتماع في فرنسا، بوصفه محاولةً لحل المشكلات التي يعاني المجتمع منها، نتيجةً للفوضى التي حدثت آنذاك. أمّا في الجامعات العربيّة، فقد تمّ « استيراده »، مثله مثل بقيّة العلوم الأخرى، وهو ما طرح العديد من الاشكاليّات النظريّة والتطبيقيّة في الجامعات والمجتمعات العربيّة[13]؛ والحال كذلك في باقي العلوم الأخرى.

لذلك، لم يَحتلّ العِلم في ذهنيّات الغالبيّة العظمى من الناس في هذا المجتمع، الحيّز الكافي الذي يخّولهم تبنّيه أساساً للتقدّم وتحقيق رفاه الإنسان، على الرغم من الاعتماد الكبير وشبه الكلّي على مُخرجاته – المقصود: أدوات وأنماط الحياة المعاصرة كافّة المستوردة من الغرب، من تكنولوجيا وغيرها. ولهذا السبب نجد على سبيل المثال، أنّ أساليب التعليم في المدارس ما تزال حتّى الآن معتَمِدةً على أساليب الحفظ غيباً (عن ظهر قلب)، ومهمِلةً لأساليب التحليل والمناقشة وإبداع الأفكار الجديدة.

وبسحب ذلك على الهدف المرجوّ من دخول المؤسّسات التعليميّة كافّة، والذي ينتقل عن طريق وسائل التنشئة إلى الطفل، خصوصاً الأسرة، فإنّه في الغالب العموميّ يرتكز حول محورين أساسيّين، بعيداً عن الحالات الطفيفة الأخرى، والتي لم يُصبح لها الوزن الكافي بعد لتَفرِضَ نفسها واقعاً في المجتمع السوريّ؛ فإنّ هذين المحورين هما: الدخل الماديّ، والمركز الاجتماعيّ بين أفراد الجماعة. وغنيٌّ عن التعريف أن مثل هذا التوجّهات إلى العِلم تَشفُّ عن أمرين اثنين: أوّلهما: عدم وجود إدراك مجتمعيّ لماهيّة

العِلم، ودوره في تقدّم الحضارة الإنسانيّة – أوّ بالأحرى عدم إيمان بقدرة المؤسّسات التعليميّة من مدارس وجامعات على القيام بذلك؛ وثانيهما: العلاقة المباشرة بين نفعيّة العِلم، أيّ مدى تحقيقه للفائدة مستقبلاً، وبين قيمته المجتمعيّة السائدة.

على أنّه يجب التنويه إلى أنّ هذا الهدف المذكور للتوّ، **مُضمَرٌ** في « العقل الجمعيّ » على حدّ تعبير " إيميل دوركهايم " وليس ظاهراً للعيان؛ فلا يمكن اشتقاقه مباشرةً من خلال الملاحظة الحسيّة وحدها، بل يتطلّب ذلك فهماً ودراسةً معمّقةً لبنية المجتمع ككل، وإلى المعاني التي يَخلعها على أفعال أفراده الاجتماعيّة؛ فمثلاً تتوجّه غالبية الطلبة – بتوجيه من أسرهم أو بإجبارٍ منها بالأحرى – نحو التخصّصات التي تُحقّق دخلاً ماديّاً عالياً مثل: الطِبّ والهندسة(14)، وبالتالي تُحقّق قوّةً اقتصاديّةً للفرد وأسرته أيضاً – خصوصاً في الأسر المُمتدّة – ممّا يُشبع حاجتهما للمكانة الاجتماعيّة في المجتمع.

3.3. التكيّف الأكاديميّ وعلاقته بالبيئة الاجتماعيّة:

شَغَل موضوع التكيّف الأكاديميّ للطالب بال الباحثين المُهتَمّين بمجال التعليم، لما لهذا الموضوع من أهميّة كبيرة في تحديد وضع هذا الطالب أثناء دراسته ومدى تقبّله لما يقوم به، وبالتالي مدى اهتمامه به وتكريس الجهود من أجله. ومن البديهيّ أن توجد العديد من الفروق بين الطلبة المُتكيّفين وبين الآخرين ممّن هم غير ذلك؛ فالتكيّف ضمن محيط ما يَمنَح شعوراً بالراحة، وبالتالي يُمَكِّن الشخص من القيام بنشاطاته على أكمل وجه وبجودة عالية؛ وكذلك هو حال الطالب الذي يكون بحاجة ماسّة للشعور بالراحة في المكان الجديد (الجامعة) عند دخوله إليها.

فقد أظهرت دراسةٌ عن التكيّف لدى طلّاب الجامعة أنّ مؤسسات التعليم العالي، التي هي بدورها البيئات التربويّة والتنظيميّة التي يتلقّى فيها الطالب تعليمه؛ لها أثرٌ كبيرٌ على إنتاجيته؛ وحتى يمكن الحصول على مخرجات تعليميّة جيّدة، ينبغي الحرص على وجود توافق وتأقلم جيّد لدى الطلبة داخل هذه المؤسسّات، نظراً لتعدّد الحاجات التربويّة والاجتماعيّة والانفعاليّة في هذه المرحلة التعليميّة؛ حيث إنّ عدم تحقيق تلك الحاجات يَنتُج عنه مشكلات أكاديميّة، تؤثّر في مستقبل الطالب الاجتماعيّ والنفسيّ والأكاديميّ(15).

وحقيقةً، إنّ الطالب يُعَدّ عرضةً للكثير من المشكلات التي قد تعترض طريقه في مسيرته الجامعيّة، الأمر الذي ينعكس على مستوى تحصيله الدراسيّ؛ فهناك المشكلات النفسيّة الناتجة عن ظروف ‹‹ التنشئة الاجتماعيّة والأسريّة ››، والمواقف والأحداث الجامعيّة المتمثّلة في أعضاء هيئة التدريس، والإدارة، والبيئة الجامعيّة، كما أنّ للعوامل الاجتماعيّة والمشكلات الأسريّة تأثيراً واضحاً في مستوى تحصيل الطلّاب(16).

فإذا ما كانت بعض الدراسات تُشير لوجود علاقة بين الخلفيّة الشخصيّة للطالب، بما في ذلك الجنس والعِرق والدخل الشهريّ للأسرة، بالإضافة إلى دور البيئة الاجتماعيّة والاقتصاديّة لمدرسته ما قبل

المرحلة الجامعيّة، وبين معدّله التحصيليّ في الجامعة[17]؛ وإذا ما أشارت دراساتٌ أخرى إلى أنّ مستوى التكيّف لديه في الجامعة يرتبط ارتباطاً وثيقاً ‹‹ باتجاه الوالدين ›› ومُناخ الأسرة النفسيّ والاجتماعيّ السائد ضمن المنزل[18]؛ فإنّ بعضها الآخر يؤكّد أنّ دور البيئة الاجتماعيّة عموماً والأسرة خصوصاً يمتدّ إلى حدّ ‹‹ تقرير مصير الشابّ ››، وذلك عن طريق اختيار التخصّص ‹‹ بدلاً عنه ››، أو ‹‹ إجباره ›› على اختيار واحدٍ بعينه، وهذا بحسب عدد من العوامل تمّ الحديث عنها سابقاً، إضافةً لأخذ الأسرة بعين الاعتبار لمقدرتها الماديّة على تحمّل أعباء دراسة أحد التخصّصات، وعدم ثقة الأهل بقرارات أبنائهم، وجهلهم بكلّ المجالات العلميّة[19].

وعلى الرغم من أهميّة عمليّة التفاعل الاجتماعيّ بين الطالب وزملائه في الجامعة، والذي تبيّن أنّها ترتبط ارتباطاً موجباً مع تكيّفهم وارتفاع مستوى تحصيلهم فيها[20]، إلّا أنّ للأسرة ولطبيعة ظروفها الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة، ونوعيّة العلاقات السائدة فيها، إضافة لجنس الطالب وخبراته في مرحلة الطفولة، وقدراته العقليّة والجسديّة، الأثر الأكبر على مدى تكيّفه الأكاديميّ[21].

أصبح جليّاً إذاً مدى الارتباط بين البيئة الاجتماعيّة المحيطة بالطالب، وما سيكون عليه خلال دراسته الجامعيّة من شعور بالتكيّف فيها، ومستوى تحصيله، وما بعدها من دخوله في الحياة العمليّة عند التخرّج؛ حيث إنّ أثرها قد يمتدّ ليحدِّدَ مستقبل الطلبة في كثير من الأحيان، وطبيعة المهنة التي سيزاولونها في حياتهم العمليّة، والتي بدورها تكون مرهونةً – من المفترض أن تكون كذلك – بنوعيّة التخصّص الذي يدرسونه في الجامعة وما فوق الجامعة. من هنا جاءت أهميّة دراسة العلاقة بين هذين المتغيّرين، لفهم ما بينهما من علاقة ارتباطيّة، تؤثّر تأثيراً واضحاً في حياة الطالب الدراسيّة.

4. الإجراءات المنهجـيّة الميـدانـيّة ومناقشـة النتائـج:

1.4. منهج البحث:

تمّ اعتماد المنهج الوصفيّ التحليليّ لملائمته للظاهرة المدروسة، وذلك لتقرير شكل العلاقة المحتملة بين البيئة الاجتماعيّة واختيار الطالب لتخصّصه الجامعي عن طريق وصفها، ومن ثمّ تحليل هذه العلاقة وتكوين صورة واضحة عن عمليّة الاختيار، منذ مستهلّها حتى تمامِها.

2.4. المجتمع الأصليّ للبحث والعيّنة:

يتمثّل مجتمع البحث الأصليّ في جميع طلبة كلّيتيّ الآداب والعلوم الإنسانيّة، والطبّ في جامعة دمشق، ممّن هم في سنة التخرّج، والذين قد تمّ قيدهم في السنة الدراسيّة 2020 – 2021م. حيث بلغ عددهم (7290) طالباً وطالبة.

أمّا عيّنة البحث، فقد تمّ اختيارها بناءً على أخذ نسبة مئويّة (2%) من المجموع الكليّ للطلبة، وذلك لاعتبارات تتعلّق بالوقت والجهد والقدرات المحدودة للباحث. وبلغ عدد مفردات العيّنة (145.8) فتمّ

جبرها لتصبح (150) طالباً وطالبة من كلّيتيّ الآداب والعلوم الإنسانيّة، والطبّ في جامعة دمشق؛ وهي بالإضافة إلى ذلك عيّنة ممثّلة للمجتمع الأصليّ بسبب التجانس بين أفراده كونهم جميعاً طلبة جامعة؛ فتكفي أن تكون بهذا الحجم. ووجب التنويه إلى أنّه تمّت مراعاة نسب أعداد طلبة كل كليّة بالنسبة للمجموع العامّ للكلّيتين عند سحبها.

3.4. أداة البحث:

استُعمِلت الاستمارة بوصفها أداةً لجمع البيانات من المبحوثين، وقد تكوّنت من (29) سؤالاً تجسيداً لتساؤلات البحث الرئيسة التي تمّ الانطلاق منها في رؤية الموضوع؛ وتمّ اختبار ثباتها باستعمال معامل (ألفا كرونباخ)؛ ومن ثمّ تمّ اختبارها على عشرين طالباً للتأكّد من خلوّها من الغموض والأخطاء أو ما شابه ذلك؛ ومن ثمّ تبيّن عدم وجود أيّ نوع من الأخطاء فيها، فتمّ اعتمادها لإجراء البحث.

4.4. مجالات البحث:

أ–المجال المكانيّ: كلّيتيّ الآداب والعلوم الإنسانيّة، والطبّ في جامعة دمشق – دمشق.

ب– المجال الزمنيّ: وهو فترة إنجاز البحث التي استغرقت ثمانية أشهر، من شهر كانون الثاني من عام 2021م، حتّى منتصف شهر آب من عام 2021م.

ج– المجال البشريّ: طلّاب كلّيتيّ الآداب والعلوم الإنسانيّة، والطبّ في جامعة دمشق، المُسجّلين في سنة التخرّج للعامّ الدراسيّ 2020 – 2021م.

5.4. مناقشة نتائج البحث:

أ_ مناقشة التساؤل الأوّل: ما دور الأسرة السوريّة في تشجيع أفرادها لاختيار تخصّصات جامعيّة محدّدة؟:

جدول رقم (1)، يبيّن النسب المئويّة للعلوم التي شجّعت عليها الأسرة بالنسبة للاختصاص الحاليّ والنوع:

العلوم التي شجّعت عليها الأسرة	آداب		طبّ		المجموع
	ذكور	إناث	ذكور	إناث	
طبّ	–	–	%24.24	%21.21	%45.45
هندسة	%6.06	%3.03	%3.03	%6.06	%18.18
آداب	%3.03	%12.12	–	–	%15.15

علوم إنسانيّة	%3.03	%9.09	–	–	%12.12
اقتصاد	%3.03	–	–	–	%3.03
سياسة	–	–	–	–	–
صناعة	–	–	%3.03	–	%3.03
غير ذلك	%3.03	–	–	–	%3.03
المجموع					**%100**

أظهرت النتائج المُستخلصة من البحث الميدانيّ، أنّ الأسرة السوريّة تُشجِّع أفرادها بالفعل لدخول تخصّصات معيّنة؛ حيث يبيّن جدول رقم (1) ذلك من خلال النسبة المئويّة لكلّ علم من العلوم التي شجّعت عليها هذه الأسرة بالنسبة للمجموع العامّ؛ وكما هو مبيّن أنّ (الطبّ) قد حصل على نسبة (45.45%) من المجموع العامّ، وهو رقمٌ يوضّح الأهميّة المجتمعيّة لهذا العِلم، بالإضافة إلى العِلم الذي يليه وهو (الهندسة) بنسبة (18.18%)، الأمر الذي يؤكّد المنطلقات النظريّة لهذا البحث، حيث لم تحصل العلوم الأخرى (النظريّة) على دعمٍ منها إلّا بنسبٍ ضعيفة كما يتّضح ذلك.

ب_ مناقشة التساؤل الثاني: ما دور المدرسة السورية في تشجيع طلّابها لاختيار تخصّصات جامعيّة محدّدة فيما بعد؟:

جدول رقم (2)، يبيّن النسب المئويّة للعلوم التي شجّعت عليها المدرسة بالنسبة للاختصاص الحاليّ والنوع:

العلوم التي شجّعت عليها المدرسة	آداب		طبّ		المجموع
	ذكور	إناث	ذكور	إناث	
طبّ	%12.5	–	20.83	%29.16	%62.5
هندسة	–	–	–	%12.5	%12.5
آداب	–	%12.5	–	%4.16	%16.66
علوم إنسانيّة	–	%4.16	–	–	%4.16
اقتصاد	–	–	–	–	–

سياسة	–	–	–	–	–
صناعة	–	–	–	–	–
غير ذلك	–	%4.16	–	–	%4.16
المجموع					**%100**

في الحقيقة، أظهرت النتائج أنّ المدرسة أيضاً قد شجّعت على علومٍ أو فروعٍ علميّة مُحدَّدة مثل الأسرة، وقد تماثلت معها في أنّ أكثر عِلم كانت تَحُثُ الطلبة على اختياره والسعي إليه مستقبلاً هو: الطبّ. وكما هو مبيّن في الجدول رقم (2)، فقد كانت نسبة تشجيع المدرسة على اختيار التخصّص الطبيّ (62.5%) وهي نسبة أكبر من النسبة التي حقّقها في الجدول السابق. في حين شجّعت المدرسة طلبتها على دخول تخصّصات الآداب بنسبة (16.66%)، والعلوم الإنسانيّة بنسبة (4.16%) فقط.

ج_ مناقشة التساؤل الثالث: ما العلاقة بين النظرة المجتمعيّة إلى الفروع التطبيقيّة واختيار الطالب لها؟:

جدول رقم (3)، يبيّن النسب المئويّة لتوزّع العلوم بالنسبة للقيمة المُعطاة لها من قبل طلّاب الطبّ:

قيمة العلوم لدى طلّاب الطبّ / العلوم	علوم ذات أهميّة كبيرة	علوم قليلة أهميّة	علوم لا قيمة لها	المجموع
العلوم النظريّة	%13.33	%33.33	%3.33	–
العلوم التطبيقيّة	%46.66	%3.33	–	–
المجموع	**%60**	**%36.66**	**%3.33**	**%100**

لقد تبيّن من خلال تحليل البيانات في الجدول رقم (3) أنّ الطالب غالباً سوف يختار تخصّصه – إذا سمح له معدّله بذلك طبعاً – وفقاً للنظرة المجتمعيّة لهذا الاختصاص، أو القيمة الاجتماعيّة المُعطاة له. حيث تبيّن من خلال أجوبة طلّاب كليّة الطبّ أنّهم ينظرون إلى العلوم النظريّة على أنّها علومٌ قليلة

الأهميّة، وهذا بعكس العلوم التطبيقيّة التي تحتلّ مكانةً رفيعةً في المجتمع؛ فقد بلغت نسبة العلوم التطبيقيّة كعلومٍ ذات أهميّة كبيرة (46.66%)، في حين بلغت نسبة العلوم النظريّة كعلومٍ ذات أهميّة كبيرة (13.33%) فقط، كما بلغت نسبتها كعلوم قليلة الأهميّة (33.33%)، وهذا ما يوضّح النظرة المتدنّية لهذه الأخيرة.

د_ مناقشة التساؤل الرابع: ما العلاقة بين النظرة المجتمعيّة إلى الفروع النظريّة واختيار الطالب لها؟:

<u>جدول رقم (4)، يبيّن النسب المئويّة لتوزّع العلوم بالنسبة للقيمة المُعطاة لها من قبل طلّاب الآداب والعلوم الإنسانيّة:</u>

قيمة العلوم لدى طلّاب الآداب والعلوم الإنسانيّة / العلوم	علوم ذات أهميّة كبيرة	علوم قليلة أهميّة	علوم لا قيمة لها	المجموع
العلوم النظريّة	%3.57	%46.42	_	%50
العلوم التطبيقيّة	%35.71	%14.28	_	%50
المجموع	**%39.28**	**%60.7**	_	**%100**

إنّ ما يؤكّد صحّة الاستنتاج السابق: أن للعلوم التطبيقيّة مكانة هامّة في المجتمع، هو أنّ طلّاب الآداب والعلوم الإنسانيّة يرون أيضاً أنّ تلك العلوم أكثر أهميّة من العلوم التي يدرسونها حاليّاً؛ فقد كانت نسبة من رأوا أنّ العلوم النظريّة قليلة الأهميّة (46.42%)، ومن رأوا أنّها ذات أهميّة كبيرة لم يتجاوزا نسبة (3.57%)، في حين أنّ نسبة من رأى في العلوم التطبيقيّة أهميّة كبيرة قد كانت (35.71%) وهذا حسب ما هو موضّح في الجدول رقم (4). إلّا أنّه لا بدّ من الإشارة إلى أنّ عدم اختيارهم للعلوم التطبيقيّة كونها مهمّةً بالنسبة لهم، فذلك يعود للعديد من العوامل، لعلّ من أبرزها عدم حصولهم على معدّلات تخوّلهم دخول هذه الفروع العلميّة التي تتطلّب معدّلات عالية؛ وُيستدَلّ على ذلك من خلال عرض الفروق في نسبة

الرضا عن التخصّص بين طلّاب الكلّيتين، وهذا ما سيُوضّح في الجدول رقم (5) عند مناقشة التساؤل الأخير.

هـ_ مناقشة التساؤل الخامس: ما العلاقة بين الرضا عن التخصّص الدراسيّ وجودة الأداء الأكاديميّ للطالب؟:

جدول رقم (5)، يبيّن العلاقة بين الرضا عن التخصّص الدراسيّ وجودة أداء الطالب الأكاديميّ:

الرضا عن التخصّص / تأثير الرضا في جودة الأداء	طبّ		آداب		المجموع
	راضٍ	غير راضٍ	راضٍ	غير راضٍ	
يؤثّر كثيراً	%26.66	%3.33	%13.33	%6.66	%50
يؤثّر نوعاً ما	%13.34	%10	%20	%6.66	%50
لا يؤثّر أبداً	–	–	–	–	–
المجموع	%40	%13.33	%33.33	%13.33	%100

دلّت النتائج على أنّ الطلبة راضون عن تخصّصاتهم عموماً، سواءٌ في الفروع التطبيقيّة أم النظريّة؛ ورغم ذلك فلقد تبيّن أنّ الطلبة في الفروع التطبيقيّة أكثر رضاً من طلبة الفروع النظريّة. حيث بلغت نسبة الراضين عموماً من الكلّيتين نسبة (73.33%)، منهم (40%) من طلّاب كلّيّة الطبّ، و (33.33%) من طلّاب كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة؛ وكذلك الأمر بالنسبة للطلبة غير الراضين من الكلّيتين، فقد كان أكثريّتهم من طلّاب الكليّة النظريّة كما هو موضّح في الجدول رقم (5). كما تبيّن من أجوبة الطلبة أنّ رضاهم عن التخصّص يؤثّر في جودة أدائهم، وقد تساوت النسب بين الخيارين (يؤثّر كثيراً، ويؤثّر نوعاً ما) حيث بلغت كلٌّ منهما نسبة (50%)، إلّا أنّهم بذلك أجمعوا على تأثير الرضا عن التخصّص في أدائهم. أمّا خيار أنّه (لا يؤثّر أبداً) فقد كانت نسبته صفراً.

5. الخاتمة:

لقد تمّ النظر إلى البيئة الاجتماعيّة المحيطة بالطالب في هذا البحث، على أنّ لها الدور الأكبر في رسم معالم مستقبله، من حيث تشكيل رؤيته الأوليّة عن العِلم، ومن ثمّ تعزيز هذه الرؤية خلال عمليّة التنشئة الاجتماعيّة؛ وبالتالي فإنّه يمكن فهم معظم مظاهر سلوكه مستقبلاً في مرحلة الجامعة – طالما أنّ محور البحث الحاليّ هو الطالب الجامعيّ – عن طريق فهم البيئة الاجتماعيّة التي نشأ فيها. مع الإشارة إلى أهميّة الأخذ بعين الاعتبار الفروق الفرديّة بين الطلبة، حيث لا يمكن التغاضي عن هذه الاستعدادات الوراثيّة والتي تميّز كلاًّ منهم في كيفيّة استجابته للمؤثِّرات الاجتماعيّة.

أمّا النتائج الميدانيّة فقد جاءت مؤيّدةً لمنطلقات البحث النظريّة، حيث تبيّن أنّ الأسرة والمدرسة تَحُثّ الأفراد على اختيار تخصّصات علميّة محدّدة بالدرجة الأولى، وغالباً ما تكون متركِّزة حول العلوم التطبيقيّة مثل (الطبّ والهندسة). كما تبيّن أنّ للنظرة المسبقة للطالب الجامعيّ نحو العلوم، والتي تأتي من بيئته الاجتماعيّة في الأصل، دوراً في اختياره لاختصاصه الجامعيّ بما يتوافق مع هذه الرؤية. علماً أنّ هذا الاختيار يلعب دوراً كبيراً في مدى رضاهم عن تخصّصاتهم، والتي تبيّن من خلال النتائج أنّ هذا الرضا أنّه يؤثِّر في أدائهم الأكاديميّ.

بناءً على ما سبق، يمكن وضع بعض المقترحات ليصبح اختيار التخصّص وفقاً لطرقٍ علميّة سليمة، وبناءً على الميول والرغبات؛ مع الإشارة إلى أنّ هذا الموضوع يتطلّب جهوداً على المستوى المجتمعيّ والمؤسّساتيّ، وليس على المستوى الفرديّ:

أ- نشر الوعي المجتمعيّ من قبل الجهات المعنيّة بأهميّة العلوم كافّة، وأنّ لكلٍّ منها اختصاصه الذي يتكامل به مع العِلوم الأخرى.

ب- إعداد التلاميذ في المدارس وفقاً لمبدأ البحث والاطلاع، وليس التلقين والحصول على المعلومات وحفظها كما هي (عن ظهر قلب)؛ وهذا يتطلّب إجراء التعديلات الجذريّة في بعض السياسات التعليميّة التي تمنع الطالب من إعمال خياله وفكره فيما يتعلّمه؛ وبذلك يصبح أكثر اطلاعاً وقدرةً على تحديد مصيره بنفسه، بناءً على ما يكتسبه من معارف جديدة، وما يقوم به من مقارنة بينها بحسب ما يتّفق مع ميوله وقدراته. بالإضافة إلى رفد هذه المدارس والمؤسّسات التعليميّة كافّة ومنها الجامعات، بأحدث الوسائل التقنيّة التي أصبحت إحدى أعمدة التعليم الرئيسة في مختلف أنحاء العالم المتقدّم.

ج- تعزيز الوعي الأسريّ بأهميّة باتخاذ الشخص لقرارته بنفسه وتحمّل مسؤوليتها؛ وهذا يكون بتنشئته منذ الصغر على ذلك، باحترام آرائه حتّى لو كان بعضٌ منها يُعارض ما هو سائد اجتماعيّاً؛ بالإضافة إلى تنمية مواهبه وقدراته بالمواضيع التي تستأثر باهتمامه وميوله. وهذا

الأمر ينسحب على مرحلة اختياره لتخصّصه؛ حيث من الممكن تزويده بالمعلومات الكافية عن كلّ اختصاص، ومن بعدها تُترَك الحريّة له في عمليّة الاختيار، مع تشجيعه عليه وعلى تحمّل مسؤوليّة قراره.

د- زيادة فرص العمل للتخصّصات كافّة، بحيث يُلبّي هذا العمل متطلّبات العيش الكريم، ويحقّق رفاه الفرد؛ وهذا من شأنه أن يخفّف نسب البطالة، ويعيد الشعور للمجتمع بأهميّة العِلم في بناء المستقبل. وبذلك تتساوى تقريباً التخصّصات مع بعضها البعض في فرص العمل المتاحة لها مستقبلاً، بحيث يصبح إقبال الطلبة على دراسة هذا الفرع أو ذاك، مبنيّاً بدرجة أكبر على الميول الفرديّة، وليس على مدى تأمينه لفرصة العمل.

_الحواشي:

[1] انظر: زكريّا، فؤاد، (1978): **التفكير العلميّ**، سلسلة كتب ثقافيّة صادرة عن المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 163.

[2] لن يتمّ الحديث عن السبب في ذلك التمييز بين العلوم آنفة الذكر في هذا المقام. وإنّما سيُكتَفى بتَعَرُّف دور البيئة الاجتماعيّة السوريّة في اختيار الطالب أحد العلوم الأكاديميّة لدراسته في الجامعة.

[3] وهنا أيضاً لا بدّ من الإشارة إلى أنّ للسياسة التعليميّة القائمة على دخول الطالب للجامعة وفقاً لمعدّله النهائيّ، وضعف الاهتمام بالميول الفردية، أثراً سلبيّاً كبيراً في مسيرة الطالب الأكاديميّة.

[4] انظر: معجم المعاني (د. ت. ن): **معجم المعاني**، تمّ الاسترداد من المعاني: https://www.almaany.com/

[5] بدوي، أحمد، (1982): **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعيّة**، مكتبة لبنان، بيروت، ص 386.

[6] انظر: الرازي، محمّد ابن أبي بكر، (1329هـ): **مختار الصحاح**، المطبعة الكلية، ص 259.

[7] انظر: معجم المعاني، مرجع سابق.

[8] انظر: عمران، كامل، (2003): **المدارس الاجتماعيّة المعاصرة**[1]، منشورات جامعة دمشق، دمشق، ص: 167.

[9] انظر: المرجع نفسه، ص: 173.

[10] انظر: المرجع نفسه، ص: 175.

[11] انظر: داود، ليلى، والأصفر، أحمد، (2005): **الجماعة وخصائص التفاعل الاجتماعيّ**، منشورات جامعة دمشق، دمشق، ص: 365.

[12] الأحمد، عدنان، والسناد، جلال، (2014): **علم الاجتماع التربويّ**، منشورات جامعة دمشق، دمشق، ص 104.

[13] انظر: بن تركي، أسماء، وبوبيدي، لامية، (د.ت): "**علم الاجتماع في المجتمعات العربيّة: بين الجامعة والمجتمع**"، مجلّة المعارف للبحوث والدراسات التاريخيّة، العدد (23)، ص 29.

[14] في الحقيقة، حتّى الدخل الماديّ نابعٌ من القيمة التي يُعطيها المجتمع لعِلمٍ ما، فمثلاً لولا الثقافة السائدة بأنّ من يذهب إلى الطبيب النفسي « مجنون »، لكانت هذه المهنة تُكسِب صاحبها دخلاً قد يعادل أو حتّى (يفوق) دخل الطبيب البشريّ؛

وذلك ليس لشيء سوى لأنّ الشخص المريض بمرضٍ عضويّ، قد يُشفى عن طريق العلاج النفسيّ في العيادة النفسية؛ حيث إنّه في كثير من الحالات يكون سبب المرض العضويّ أساساً « اختلالاً نفسيّاً »، ويزول هذا المرض بزوال الدافع الذي أدّى إليه؛ وأحياناً يكفي تقديم الدعم النفسيّ _ الاجتماعيّ له من قِبل المحيطين به فقط حتّى يتمّ الشفاء أوّ المساعدة على الشفاء. وبالطبع، ينسحب هذا الأمر على باقي العلوم **المُهمَلة** في المجتمع السوريّ، والتي لكلّ عِلمٍ منها أهميّته الخاصّة.

(15) Look: Senel. P, Consuelo. A, Robin. B, & Stewart. P: **"Adjustment Issues of Turkish college students studying in the united states"**. College students Journal, 35 (1), (2001), pp.11-52.

(16) انظر: الزهراني، حسن، (2005): **المشكلات النفسيّة والاجتماعيّة والتعليميّة لدى عيّنة من طلّاب كلّيّات المعلّمين المتأخّرين في التحصيل الأكاديميّ في ضوء بعض المتغيّرات**، رسالة ماجستير، جامعة الملك سعود / نقلاً عن: د. ا. م، (2016): **المشكلات الأكاديميّة التي تواجه طلّاب السنة الأولى بكليّات محافظة عفيف وعلاقتها بمستوى الأداء الأكاديميّ لديهم**، مجلّة كليّة التربية، عدد (170)، ص 713.

(17) Look: Betts. J, and Darlene. M: **"The determinants of undergraduate grade point average",** the journal of human resources, 1999, P. 288.

(18) انظر: ميرة، أمل، (د. ت): **المناخ الأسريّ وعلاقته بالتكيّف الأكاديميّ عند طلبة الجامعة**، مجلّة البحوث التربويّة والنفسيّة، عدد (33)، ص 253.

(19) انظر: القضاة، طلال وآخرون، (2019): **أثر العوامل الاجتماعيّة في اختيار الطلبة الجامعيّين لتخصّصاتهم الأكاديميّة واتجاهاتهم نحوها: دراسة ميدانيّة لطلبة الجامعة الأردنيّة**، مجلّة الجامعة الإسلاميّة للدراسات الإنسانيّة، ص 253.

(20) Look: Pho. H, and Schartner. A: **Social contact patterns of international students and their impact on academic adaptation,** Journal of Multilingual and Multicultural Development, 2019, p.1.

(21) انظر: الريحاني، سليمان وحمدي، (1987): **العلاقة بين العوامل المرتبطة بالطالب والتكيّف الأكاديميّ**، دراسات العلوم التربويّة، جامعة الأردن / نقلاً عن: ميرة، أمل، مرجع سابق ، ص 252.

من مظاهر التواصل العلمي بالجزائر منتصف القرن 19م
مراسلة الشيخ الميلود بوطالب للشيخ علي بن الحاج-دراسة وتحليل-

One of the manifestations of scientific communication in Algeria in the middle of the 19th century
Correspondence of Sheikh Miloud Boutaleb to Sheikh Ali bin Al-Hajj - Study and Analysis-

مجاهدي إبراهيم، مخبر التّراث الأثري وتثمينه- جامعة تلمسان- (الجزائر)،
brahimtlmcuat@gmail.com
بن نعوم صلاح الدّين، قسم الحضارة الإسلامية-جامعة وهران- (الجزائر)،
kadirou.hocine@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/08/09 - تاريخ القبول: 2021/10/23 - تاريخ النشر: 2021/01/05

الملخص: لقد ترك المستجد التّاريخي المتمثّل في المستعمر الفرنسي الأثر البالغ في نفوس العلماء والفقهاء الجزائريين، يظهر جليا هذا التّأثر في كتاباتهم سواء المؤلفة أو المرسلة، الشّيخان المعسكريّان الميلود بوطالب وعلي بن الحاج شخصيتان متميّزتان تركا بصمتهما من خلال مراسلاتهما في هذه الفترة خاصة بعد تولّي الأول القضاء بعيدا عن الوطن الرّاشدي.

تحاول هذه الدّراسة البحث في أحد هذه المراسلات المحفوظة وتحليلها، بغية تفكيك أسرارها وشفراتها والاستفادة منها.

كما تهدف هذه الدّراسة إلى إبراز تنوع العلاقات بين علماء القطر الجزائري خلال الفترة العصيبة التّي أعقبت دخول المستدمر الفرنسي إلى بلادنا.

لقد استطعنا من خلال الاطّلاع على هذه المراسلة تحديد عدد من النّتائج المتعلّقة بالجوانب الدّينية والتاريخية والاجتماعية والثقافية والأهم من ذلك السياسية، كما أوردت الوثيقة بعضا من أعلام الجزائر في تلك الفترة ساعدتنا كثيرا في التّعريف بهذه الشّخصيات ودورها خلال تلك الفترة.

الكلمات المفتاحية: التّواصل العلمي، القضاء، المراسلات.

المؤلف المرسل: مجاهدي إبراهيم، **الإيميل**: brahimtlmcuat@gmail.com

One of the manifestations of scientific communication in Algeria in the middle of the 19th century

Correspondence of Sheikh Miloud Boutaleb to Sheikh Ali bin Al-Hajj -Study and Analysis-

Abstract : The historical novelty of the French colonialism has left a great impact on the souls of Algerian scholars and jurists. This influence is evident in their writings, whether authored or dispatched. The two military sheikhs, Miloud Boutaleb and Ali bin Al-Hajj, were among those who left their mark through their correspondence in this period, especially after the first took over the judiciary. Far from the home country.

This serious study attempts to search and analyze one of these preserved correspondences, in order to decipher their secrets and ciphers and benefit from them.

This study also aims to highlight the diversity of relations between the scholars of the Algerian country during the difficult period that followed the entry of the French invader into our country.

Through viewing this correspondence, we were able to identify a number of results related to the religious, historical, social, cultural and most importantly political aspects.

In the summary, the objective of the research and the results are indicated in two paragraphs.

Keywords: scientific communication, judiciary, correspondence.

1. مقدمة:

الطبع الاجتماعي للإنسان سنة من سنن الله تعالى في خلقه، تدفعه فطرته إلى التواصل مع غيره، ولما كان الحكم ينطبق على خاصة الناس أيضا، وهم العلماء حين تواصلوا مع بعضهم بعض، فإنهم مثلوا بالدرجة الأولى الحركة الثقافية في زمنهم وجغرافيتهم، ومن خلال مراسلاتهم أُرِّخ النشاط العلمي بتلك البقاع من تلك الأزمنة، فكانت هذه الوثائق وما تحمله من معطيات، مصدرا أساسيا لدراسة سيرة أصحابها، والحكم على محيطهم الثقافي العلمي، وهذا ما سنحاول كشفه من دراستنا لمراسلة الشيخ الميلود للشيخ علي بن الحاج.

الإشكالية :

لا شكّ وأنّ المراسلات تلعب دورا هامّا في إبراز الكثير من الجوانب المرتبطة بزمانها ومجالها الجغرافي، وتحليلها يؤدّي طبعا إلى نتائج تساهم بطريقة أو بأخرى في تحديد ملابسات ووقائع تلك المراسلات وظروفها، من هنا نطرح إشكالية مفادها : **كيف ساهمت هذه المراسلة بين الشّيخين في إثراء مدوّنة التّواصل العلمي بين علماء البلاد الجزائرية خاصة مع المستجدّ التّاريخي المتمثّل في دخول المحتل الفرنسي؟**

أهداف البحث:

تهدف هذه الدّراسة إلى الوقوف على أهمّ ما جاء في تحرير الملابسات والأحداث المرتبطة بظروف وأسباب هذه المراسلة بين الشّخصيتين بعد تحليلها، والتّوصّل من خلال ذلك إلى تحديد وجرد أهم المعالم والمعلومات المتوفّرة عليها.

أهمية البحث:

يكمن الدّور الأكاديمي لبحثنا هذا في كونه يعالج مسألة التّعريف بأدب الرّسائل الذّي أشتهر بالجزائر خلال أواخر القرن التّاسع عشر الميلادي.

المنهجية والخطّة المتّبعتين:

إنّ الإجابة عن الإشكالية المطروحة سابقا وكذا ضمان الوصول إلى الأهداف المرجوة من خلال بحثنا هذا يحتّم علينا الاعتماد على منهجية سليمة تقوم على أساس استخدام منهجي البحث التّاريخي لتتبع مسار الإرسالية زمنيا وجغرافيا وكذا ترجمة الشّخصيات المدوّنة فيها، والاستدلالي القائم على تحليل واستقراء ما جاء في محتوى الوثيقة.

كلّ هذا جعلنا نقسّم بحثنا إلى عدّة عناصر ابتداء بالمقدمّة التّي مهّدنا فيها للموضوع ثمّ أبرزنا فيها إشكاليته الأساسية قبل الإشارة إلى أهدافه وأهمّيته زيادة على المنهجية والخطّة المتّبعتين فيه.

ثم أردفنا المقدّمة بثلاثة عناصر رتّبناها حسب توظيفها ودورها في تنسيق البحث وإخراجه، أولها كان التّعريف بالشّيخين المعنيين بالدّراسة لكونهما طرفا المراسلة، ثم عرّجنا على المراسلة شكلا ومضمونا مبرزين مصدرها وما جاء فيها حرفيا، قبل أن نصل في الأخير إلى أهمّيتها بعد تحليلها ونقدها.

لنختتم في الأخير بحثنا بخاتمة أوردنا فيها خلاصة لما سبق ذكره والتّنبيه إلى بعض من النصائح والتّوصيات.

رتّبنا في آخر البحث تبثا للمصادر والمراجع التّي اعتمدنا عليها في دراستنا وألحقنا ذلك كلّه بصورة المراسلة كما أرسلت إلينا.

2. التّعريف بالشّيخين الميلود بوطالب و علي بن الحاج :

يعتبر الشّيخان الميلود بوطالب وعلي بن الحاج طرفا المراسلة المدروسة أنموذجين مهمّين يبرزان قيمة العالم الجزائر وارتباطه بإخوانه بجميع القطر الوطني، مقابل كل ما بلغا من علم وحكمة وسريرة مكّنتهما من تبوّء أهم المناصب.

1.2. الشيخ الميلود بوطالب :

هذه الشخصية العلمية لا نعرف عن سيرتها الشيء الكثير للأسف، وليس لنا في التعريف بها إلا ما جاء في ثنايا هذا التمليك وبعض المراجع، فقد حلّاه في نص تمليكٍ وثّقه ابن عمه الشيخ الطيب بن المختار بـ: "الشريف المنيف ابن عمنا العلامة محمّد المولود"، والتمليك المقصود مخطوط للشيخ محمد المولود بوطالب محفوظ بخزانة السيد حسين الطيب في معسكر (المختار، 1961، ص335–338)، والاقتطاع السّابق يُبيّن نسبه المختاري الحسني من ذرية العلامة عبد القادر بن المختار المشهور بـ: "سيدي قادة" وهو كالتالي:

محمد المولود (ويُدعى الميلود أيضا) بن علي (أبو طالب) بن مصطفى بن محمد المجاهد بن المختار بن عبد القادر بن أحمد المختار بن عبد القادر بن خدة بن أحمد بن محمد بن عبد القوي بن علي بن أحمد بن عبد القوي بن خالد بن يوسف بن أحمد بن بشار بن أحمد بن محمد بن مسعود بن طاوس بن يعقوب بن عبد القوي بن أحمد بن محمد بن إدريس بن إدريس بن عبد الله الكامل بن الحسن المثنى بن الحسن السبط بن سيدنا علي كرم الله وجهه، وفاطمة الزهراء بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم (بكار، 1961، ص35).

كان الشيخ في صفوف جيش ابن عمه الأمير عبد القادر حوالي سنة 1834م (المزاري، 1990، ص114) ثم هاجر وإخوته مع والدهم الشيخ علي أبوطالب بن مصطفى بن المختار إلى فاس حوالي سنة 1840م، ثم إلى مدينة طنجة التي حلّ بها الشيخ المولود سنة 1850م، ويبدو أن ظروفه كانت صعبة جدا، حتى أنه استعان بالمساعدات الضئيلة من القنصلية الفرنسية بطنجة (الأعرج، 1961، ص401).

استغل السيد أحمد بوطالب شقيق الميلود بحث الحكومة العامة للاحتلال بالجزائر عن قضاة في المحاكم، فقدم طلبا للقنصل الفرنسي، ولحسن حظهم تم قبوله، وكان قد رُفض طلبه الأول من قبل (Christellow, 2019, p210-211).

دخل السيد الميلود الجزائر مع أخيه السيد أحمد وثلاثة عشر فرداً من عائلتهم، ونزلوا بمدينة سطيف التي يظهر أن إدارة الاحتلال فرضتها عليهم، ربما خوفا من سطوتهم في الغرب الجزائري كونهم من أقارب الأمير عبد القادر، تولى الشيخ القضاء في برج بوعريريج، التي اختاره فيها الاحتلال للموازنة بينهم (قضاة آل الشيخ علي أبو طالب) وبين القوى المحلية، ونعني بها سلطة المقراني وبن علي الشريف في تلك المنطقة (Christellow, 2019, p211)

في سنة 1865م هاجر الشيخ محمد المولود (الميلود) إلى الشام، بعد أن سبقه الشيخ أحمد بوطالب منذ عامين(Christellow, 2019, p212) ، ولم نوفق في معرفة تاريخ وفاته.

أما عن ذرية العلامة محمد المولود بن علي أبو طالب، فقد وقفنا في بعض خوارج النصوص الأخرى من نفس الخزانة ما يفيد أن للشيخ محمد المولود المعني ذرية، أكد على ذلك أستاذنا الأمير جعفر الحسني الجزائري بارك الله فيه، حيث أسعفني بشجرة آل علي أبو طالب، التي تبيّن أن الشيخ المذكور له ابن اسمه محمد، وبنت اسمها أمينة، ونقل السيد محمد سنة ميلاده في مخطوط من خزانة والده –حاليا خزانة عائلة الطيب–، جاء فيها: " ازديادي سنة 1224هـ [1809م]، سنة أربع وعشرين بعد المائتين والألف، ليومين أو ثلاث مضين من ربيع الأنوار على صاحبها ألف صلاة وألف سلام، هكذا وجدناه بخط والدنا رحمه الله ابن محمد المولود بن علي أمنه الله"، والمخطوط الذّي نقل منه النّص موجود بخزانة عائلة الطيب بمعسكر يحمل رقم 09.

2.2. الشيخ علي بن الحاج:

هو العلامة المحدث المسند، الشيخ أبو الحسن علي (بن أحمد) بن الحاج موسى الجزائري، ويُعرف بـ: "علي بن الحاج"، المولود سنة 1244هـ/ 1829م بمدينة الجزائر، وبها أخذ العلم عن والده وعن الشيخ مصطفى بن الحرار وطبقتهم، وأجازه كل من الشيخ محمد صالح الرضوي البخاري والشيخ مصطفى بن الحرار والشيخ محمد بن هني والشيخ أبو حامد العربي المشرفي المعسكري وغيرهم (الكتّاني، 2009، ص788-779)، وأخذ الطريقة الشاذلية والقادرية عن جماعة من الجزائريين والحجازيين والشاميين، قبل أن

يتولى القضاء بمليانة ثم تنس فتلمسان (سعد الله، 1998، ص72)، كما أنّه كان جامعا للكتب نساخا، ومن آثاره ربح التجارة ومغنم السعادة فيما يتعلق بأحكام الزيارة، توفي سنة 1330هـ/ 1910م (الكتّاني، 2009، ص780).

3. مصدر المراسلة ومحتواها:

إن دراسة الوثائق والمخطوطات يتلزّم علينا من باب الأمانة العلمية الإشارة إلى مصدرها ومكان حفظها، ثمّ وضع محتواها حرفيا للاطّلاع عليه.

1.3. مصدر الوثيقة:

الوثيقة من خزانة عائلة بوطالب أحفاد العلّامة الشيخ علي أبو طالب عم الأمير عبد القادر، ويشرف على الخزانة سي الحسين بوطالب، وقد بعث لنا السيد جعفر الحسني الجزائري المقيم بدمشق السورية نسخة مصورة منها.

2.3. محتوى الرّسالة:

" الحمد لله وحده، صلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه.

من أفقر الورى إلى عفو مولاه، محمد الميلود بوطالب أمنه الله، إلى الأخ في الله والمحب من أجله، الفقيه الأجل، الرئيس...، السيد علي بن الحاج وجميع إخوته، سلام يلاقي الرضى- الأصحّ الرّضا- ويوافي القدر والمنى، يعمكم ويعم جميع من... بجنابكم، وبعد فإن كتابكم وصلنا، وكل ما في ضميركم أنبأنا، وقد وصل ما بعثته مع ابنة- كتبت هكذا، ولعله سبق قلم أو جرّة، فالأصح "ابن"- أختكم الطالب سي المحفوظ، قد قبلنا هديتكم مع صالح أدعيتكم لنا ولولدنا، ولا زلنا نطلب منكم زيادة الأدعية بالنجوى من أهل هذا الزمان، ونحن وإياكم ذات واحدة ونفس متحدة على محبة الله التي لا تحول ولا تزول.

وقد تحققت باتصال نسبكم مع جدكم الأعلى الذي هو شيخ أجدادنا، القدوة العظمى والشيخ الأسمى، سيدي محَمد بن علي المجّاجي، الشهير بموضع تحنثه، كان بالقرن العاشر، ومن تلامذته الشيخ سيدي دحُ- أي دحّو- بن زرفة القطب بغريس، ثم جدنا سيدي عبد القادر بن المختار، ثم من تلامذته من أهل الجزاير - الجزائر- الشيخ قدورة شارح المنطق، ولنا أخبار بأنساب الناس كلهم، شريفا وغير شريف، كل ذلك من محفظاتي- أو محفظ لي-.

نعم؛ وحجّة الحامل ابن أختكم، ما وسعني أن نحكم على خصمه من غير حضوره، وإلا يَفي هو أن تفصلوا قضيتَهما، وقد أذناكم ونوافق على حكمكم، وإن امتثل لأمركم، فابعثوهما إلينا، ولا زايد على حجتكم.

في 29 ربيع الأول 1275هـ".

4.تحليل الوثيقة وأهميتها:

هذا العنصر هو جوهر دراستنا لكونه يقوم على تحليل الوثيقة ونقدها أوّلا، قبل الإشارة والتّنبيه إلى دور وأهمّية ما جاء فيها.

1.4. تحليل الوثيقة:

الشق الأول للمراسلة هو التواصل الأخوي بين الشيخ الميلود والشيخ علي بن الحاج، ويندرج تحته إشعار من الشيخ الميلود على وصول المكتوبات بينه وبين الشيخ علي المعني، بوساطة من ابن أخت الأخير.

أما الشق الثاني، يفيد بإرسال الشيخ علي هدية إلى الشيخ الميلود، وجوابا من الأخير عن سؤال سابق للشيخ علي، طلب فيه التحقق من اتصال نسبه بسيدي محمد بن علي المجاجي، فنفهم من سياق المراسلة، أن الشيخ علي كتب نسبه طالبا من الشيخ التحقق منه، فكان جواب الشيخ بالتأكيد على النسب، وإلا كان لخص له نسبه في الوثيقة.

وسيدي محمد بن علي المجاجي المقصود هو ولي الله العالم العلامة الشيخ محَمد بن علي أبهلول المجاجي الوطاسي نسبا الشاذلي طريقة، من شرفاء مجاجة، اشتهر بالعلم والصلاح والتقوى، أخذ الطريقة عن الشيخ امحمد بن شاعة عن سيدي أحمد بن يوسف الرامودي عن سيدي أحمد زروق (ابن فرحون، 2007، ص88-90)، وكانت تُشد إليه الرحال في المسائل العلمية، بزاويته الكائنة قرب تنس، وله كرامات كثيرة، من آثاره نظم في حكم العبيد المسلمين، أجاب فيها عن سؤال مفتي الجزائر في وقته الشيخ محمد المطماطي، توفي مقتولا سنة 1008هـ/ 1589م (القاسمي، 2011، ص341-343)

أما عن نسبه فهو من الأشراف، واختلف في نسبته أهو من شرفاء غرناطة بني عدي بن عبد الرحمن بن داود بن عمر بن محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم بن علي بن إسحاق بن أحمد بن محمد بن أبي زيد الشريف بن عبد الرحمن بن داود بن إدريس بن إدريس بن عبد الله الكامل بن الحسن المثنى بن الحسن السبط بن علي وفاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم، أم من شرفاء الأندلس بني حمود (المشرفي، 2012، ص99)

أمّا مسألة تتلمُذ سيدي دحو وسيدي عبد القادر والشيخ قدورة على الشّيخ سيدي امحمد بن علي المجاجي،

فقد ذكر الشيخ الميلود في الوثيقة المعنية أنهم من تلامذة هذا الأخير -أي الشيخ المجاجي-؛ وهؤلاء هم:

سيدي دحو القطب الشيخ عبد الرحمن بن علي بن عثمان الإدريسي الحسني المشهور بسيدي دحو بن زرفة، وضريحه معلوم قرب معسكر، تفقه على الإمام العلامة سيدي عبد القادر بن خدة والشيخ سيدي

علي الشريف، ومع شيخه المذكور انتقلا إلى مجاجة للأخذ على الشيخ محمد بن علي المجاجي، فأخذا عنه العلوم الشرعية والطريقة الشاذلية ثم رجعا إلى موضعهما، واشتغلا بنشر العلم والعمل، كانت وفاة سيدي دحو سنة 1065هـ/ 1655م (العشماوي، 1961، ص289).

ثم العلامة الدراكة، سيدي عبد القادر بن أحمد المختار بن محمد بن عبد القوي الإدريسي الحسني، وهو جد سيدي قادة المشهور، وعنه أخذ الشيخ سيدي دحو بن زرفة، والشيخ سعيد قدورة مفتي الجزائر، والشيخ عبد القادر بن الراشدي، ومن آثاره حاشية على صغرى السنوسي (المختار، 1961، ص337)

وأخيرا الشيخ سعيد بن إبراهيم قدورة، مفتي المالكية بالجامع الكبير بالجزائر المحروسة، تولى المنصب من سنة 1028هـ حتى وفاته سنة 1066هـ، أخذ عن الشيخ محمد بن أبي القاسم المطماطي، ثم رحل إلى الشيخ امحمد بن علي المجاجي، وأخذ عنه وعن أخيه أبو علي علوم: التفسير، الحديث، المنطق، الأصول، البيان، الفقه، التوحيد...الخ، وبتلمسان أخذ عن الشيخ سعيد المقري، ورحل طالبا العلم إلى الصحراء والمغرب، له حواش على الصغرى للسنوسي، وعلى خطبة اللقاني، وشرح على السلم للأخضري، وعنه أخذ الفقيه محمد بن إبراهيم الهشتوكي (الإفراني، 2004، ص220).

في آخر المراسلة تكلم الشيخ الميلود عن قضية لا نعرف حيثياتها، ومردها إلى المراسلات السابقة بين الشيخين، على أن الشيخ علي أرسل مع وسيطه -ابن أخته الطالب سي المحفوظ- حجّة في قضية، إلا أن الحكم من طرف الشيخ الميلود تعذر لغياب الخصم، وأذن للشيخ علي بن الحاج أن يفصل في القضية، وأنه موافق لحكمه، على أن الخصمين إذا امتثلوا للأمر طلب الشيخ الميلود بإرسالهما إليه، والمفهوم من هذه الجزئية أن الشيخ الميلود قبل وأقرّ بالحجة، وأن الحكم في القضية واضح لا تأويل فيه، لهذا أذن للشيخ علي بالفصل فيه، وأنه موافق له.

أرّخت الوثيقة في يوم 29 ربيع الأول 1275هـ/ 1859م.

2.3. أهميتها:

تعتبر الوثيقة مصدرا هاما لعرض حالة التواصل الثقافي بالجزائر في فترة من الاحتلال هي الأصعب على الجزائريين، فضلا عمّا تحمله من تغييرات جذرية في مختلف الميادين وأبرزها القضاء، الذي امتهنه الشيخ الميلود وإخوته وأبناؤهم من آل أبوطالب، ولم يكن تنصيبهم في مدن الشرق الجزائري اعتباطيا، فقد عمد الاحتلال إلى إبعادهم عن معسكر والغرب الجزائري لما لهم اتصال وثيق بالأمير عبد القادر، وهذا سبب وجيه يدفع الاحتلال إلى الريبة والشك في كل قرابة للأمير، ومن جهة أخرى، كان تنصيبهم في القضاء بالمدن الشرقية لخلق توازن بين القوى المحلية بتلك المنطقة، ولعائلة أبوطالب ما يؤهلها لمزاحمة غيرها في المناصب والجاه.

أمّا عن الإطار الزمني للوثيقة فيدور سنة 1275هـ/ 1859م، في هذه الفترة بالضبط كان الشيخ الميلود مستقرا في سطيف ويشغل منصب قاضي في برج بوعريريج، وهذا يوافق مضمون الوثيقة التي تطرقت إلى الحكم في قضية –لا نعلم حيثياتها–، كما تشير الوثيقة إلى أن الشيخ الميلود كان على تواصل مع أعيان الشرق الجزائري، وكوّن علاقات اجتماعية مختلفة في تلك الفترة، خاصة مع الفقهاء والقضاة، وهذا ما حصل بينه وبين الشيخ علي بن الحاج، ممّا يدل على التقارب الكبير بينهما، بل واستمراريتها منذ فترة ليست بالقصيرة.

النقطة المهمة أيضا في الموضوع، أن هذا التواصل العلمي يخص الأنساب والتراجم، هذه العلوم التي بقدر ما كان لها شيء من الحساسية، فقد كانت مهمة جدا وربما واجبة، خصوصا عند الأعيان الذين يستغلونها كوسيلة لحصول الجاه والسطوة والاحترام، لهذا بعث الشيخ علي بن الحاج نسبه المتصل بسيدي امحمد بن علي المجاجي، للشيخ الميلود كي يُحققه ويُثبته، وعموم هذا الموضوع في الوثيقة المعنية، أنه يُعد مادة علمية في ميدان الأنساب في تلك الفترة، هذا الميدان الذي يعتمد حتى في مصنفاته على التراكمية في جمع المادة العلمية، ومصدرها الأول العقود والأحكام والتقاييد والمراسلات، لهذا يُعتمد على مثل هذه الوثائق ولو استئناسا.

ومما نستشفه من الوثيقة، عبارة للشيخ الميلود يقول فيها: "ولنا أخبار بأنساب الناس كلهم، شريفا وغير شريف، كل ذلك من محفظاتي"، يدل على الاهتمام الكبير الذي ولّاه الشيخ الميلود لعلم الأنساب، وليس هذا بغريب كونه من علماء معسكر الراشدية، بل من أبرز القبائل الهاشمية، وهم أولاد سيدي عبد القادر بن المختار الحسني، المشهور بسيدي قادة، وحسبنا أن منهم الشيخ مصطفى، وابنه الشيخ محي الدين، وشقيقه الشيخ علي أبو طالب، والشيخ حسن الشرقي، والأمير عبد القادر، والشيخ الأمير سعيد، بل وسيظهر منها فيما بعد أعيان ورجال.

كل هذا يجعل من الشيخ الميلود عارفا بالأنساب وسير الأجداد، فضلا عن امتلاكه لمخطوطات في ميدان النسب والتراجم والتاريخ، وهذا ما تدل عليه العبارة، وإن كنا وللأسف لحد الآن لم نقف من خزانته إلا على مخطوطات في التصوف، ما عدا بعض الإشارات التي تحويها هذه المخطوطات.

وفي التراجم أيضا، يُفيد نص الوثيقة أن العلامة سيدي عبد القادر بن خدة تتلمذ على الشيخ محَمد بن علي المجاجي، وهذه جزئية لم أقف على من ذكرها من قبل في ترجمة الشيخ عبد القادر بن خدة، وإن كانت المعاصرة ظاهرة في سياق التراجم وأعمدة النسب.

4.خاتمة:

حاولنا في هذه الدّراسة التّنويه بالشّيخين الميلود أبو طالب و صديقه علي بن الحاج من خلال رسالتهما التّي حملت كلّ أنواع الودّ والاحترام والتقدير واعتراف كلّ واحد منهما بما لدى الآخر من علم وحكمة وأخلاق.

ولعلّ أهم نتيجة توصّلنا إليها بعد احتوائها على عديد الشّخصيات الجزائرية العالمة هي دور هذه المراسلات خلال أواخر القرن التاسع عشر الميلادي لكونها فترة عصيبة أعقبت دخول المحتل الفرنسي إلى الجزائر.

أودّ هنا كذلك التّنويه إلى التّجاهل المستمر للكثير من المخطوطات والوثائق والمراسلات خلال مختلف الفترات في الجزائر من دخول الإسلام إلى القرن الأول الذّي تلا دخول المستدمر الفرنسي.

ولا يسعنا في هذا المقام إلا أن ندعو جميع المهتمّين إلى الاعتكاف على دراسة هذا النّوع من الوثائق نظير ما حملته بين ثناياها وفي طيّاتها من معلومات شديدة الأهمية.

5. قائمة المراجع:

1. أحمد بن محمد العشماوي. (1961). السلسلة الوافية والياقوتة الصافية في انساب اهل البيت المطهر اهله بنص الكتاب. تأليف بلهاشمي بن بكار، مجموع النّسب والحسب والفضائل والتّاريخ والأدب. تلمسان: مطبعة ابن خلدون.

2. الآغا بن عودة المزاري. (1990). طلوع طلع السعود في أخبار وهران والجزائر وإسبانيا وفرنسا إلى اواخر القرن التّاسع عشر (الإصدار ط2). (تحقيق: يحي بوعزيز، المحرر) بيروت: دار الغرب الإسلامي.

3. الطيب بن المختار. (1961). القول الأعم في أنساب قبائل الحشم. تلمسان: مطبعة ابن خلدون.

4. العربي المشرفي. (2012). اليواقيت الثمينة الوهاجة في التعريف بسيدي محمد بن علي مولى مجاجة: النسب والتّراجم. (تحقيق: حمدادو بن عمر، و بوعمامة العربي، المحررون) بيروت: ناشرون.

5. بلهاشمي بن بكار. (1961). حاشية رياض النزهة . تأليف مجموع النسب والحسب والفضائل والتاريخ والأدب. تلمسان: مطبعة بن خلدون.

6. سعد الله أبو القاسم. (1998). تاريخ الجزائر الثقافي1500-1830. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

7. سيدي محمد الأعرج. (1961). شرح منظومة بغية الطّالب لسيدي عيسى بن موسى التّجيني. تأليف بلهاشمي بن بكار، مجموع النّسب والحسب والفضائل والتّاريخ والأدب. تلمسان: مكتبة بن خلدون.

8. عبد الحي بن عبد الكبير الكتّاني. (2009). فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات (الإصدار ط1). بيروت: دار الغرب الإسلامي.

9. عبد المنعم القاسمي. (2011). أعلام التّصوف في الجزائر. بوسعادة: دار الخليل القاسمي للنشر والتوزيع.

10. فرحون ,ع .ب .(2007) .كتاب الاعتبار وجواهر الأسرار في التعريف بآل النبي المختار .وهران : منشورات دار الأديب.

11. محمد بن الحاج الإفراني. (2004). صفوة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر. الدار البيضاء: مركز التّراث الثّقافي المغربي.

12. Christellow, A. (2019). Muslim Law Courts and the French Colonial State in Algeria, USA, Princeton legacy library.

6. الملاحق:



صورة للمراسلة المعنية بالدراسة المبعوثة لنا من دمشق

منصب الخليفة في البلاد التونسيّة خلال الفترة الاستعماريّة (1881- 1926): خلافة نفزة نموذجا

The role of the caliph in the Tunisian countries during the colonial period (1881-1926): Nafza caliph model

الاسم الكامل: د. محمد البشير رازقي

مؤسسة الانتماء: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس

الإيميل المهني: Rezgui.medd@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2020/09/04 - تاريخ القبول: 2020/10/22 - تاريخ النشر: 2022/01/05

الملخص:

سوف نسعى عبر هذا المقال إلى تفهّم مؤسسة الخلافة في نفزة وتقنيات تشكيل المكانة الاجتماعيّة والسياسية للخليفة بين سنتي 1881 (تاريخ دخول الاستعمار الفرنسي إلى البلاد التونسيّة) و1926 (تاريخ عزل الخليفة الحاج علي بن مختار)، وعلاقة ذلك بتغيّر السياقات الداخلية والخارجيّة. وقد مثّل بداية القرن العشرين (1900) تاريخا مهمّا لإعادة تفكير فرنسا في الخصال المناسبة للخليفة. وبرزت فكرة تعيين خليفة خارج عرش نفزة بعد نقاشات عديدة بين أعوان الدولة. وقد أصبح هذا الخيار هو الرهان الأنسب لعدّة اعتبارات أهمّها: عدم ثقة فرنسا في الأهالي وأعيانهم، وحاجة فرنسا إلى عقلنة الإدارة تأسيس معايير واضحة لترشيح أعوان الدولة بعيدا عن العصبيّة العائلية أو عصبيّة العرش أو الحظوة الاجتماعيّة. ومراهنة فرنسا على إنتاج أعوان دولة مُخلصين لها كامل الإخلاص، تُعيّنهم في أماكن يفتقدون فيها للسند العائلي والثورة المادية والعقاريّة، تقليصا من الفساد أوّلا، وثانيا إبقاء الخليفة المُعيّن تحت رحمة فرنسا، فهي سنده الوحيد في محيط غريب عنه. ولهذا فقد راهنت السلطة الفرنسية على تنصيب خليفة ذو أبعاد تعاقديّة وظيفيّة عوض خليفة ذو دعم تراحمي (عصبية الرحم والقرابة والعرش).

كلمات مفتاحية: نفزة، البلاد التونسية، الاستعمار الفرنسي، الخليفة، 1881- 1926

المؤلف المرسل: محمد البشير رازقي، **الإيميل:**Rezgui.medd@gmail.com

The role of the caliph in the Tunisian countries during the colonial period (1881-1926): Nafza caliph model

Abstract
Through this article, we will seek to understand the institution of the Caliphate in Nafza and the techniques for shaping the social and political position of the Caliph between the years 1881 (the date of the entry of French colonialism into the Tunisian country) and 1926 (the date of the dismissal of the Caliph Hajj Ali bin Mokhtar), and their relationship to the changing internal and external contexts.

France's lack of confidence in the people and their notables, and France's need to rationalize the administration, establish clear criteria for the nomination of state agents away from family fanaticism, the throne or social prestige. France's bet on the production of state agents fully loyal to it, appointing them in places where they lack the family bond and the material and real estate revolution, first to reduce corruption, and secondly, to keep the appointed caliph at the mercy of France, for it is his only support in an environment alien to him. Therefore, the French authority bet on the installation of a caliph with contractual and functional dimensions instead of a caliph with sympathetic support (the nervousness of the womb, kinship and the throne).

Keywords: Nafza, Tunisian country, French colonialism, Caliph, 1881-1926

1. مقدمة:

برزت مدينة نفزة (الجبل الأبيض) بأهميّة موقعها وموضوعها في منظومة المصالح الاستراتيجيّة الاستعماريّة. نشأ وعي فرنسا بأهميّة هذه المدينة مبكّرا، فقد مثّلت عقدة مواصلات أساسيّة تربط بين الشمال الشرقي والشمال الغربي، وبين العاصمة تونس والسلاسل الجبليّة الرابطة بين عمدون وجبال خمير، ونقطة انطلاق أساسيّة إلى مدن مهمّة مثل بنزرت (وظهيرها الحبوبي والمنجمي المهم مثل تمرة وسجنان وماطر) وطبرقة (مدعّمة بشريطها الساحلي الغنيّ) وصولا إلى الجزائر، إلى جانب اتّصالها بطريق أساسيّ يمرّ بمدينة باجة وصولا إلى العاصمة تونس. كما تميّزت مدينة نفزة بثرائها المنجمي[1]، والفلاحي والمائي والغابي[2]. مثّلت منطقة نفزة وظهيرها الريفي عقدة مواصلات استراتيجيّة ذات ثروة منجمية وغابيّة مهمّة[3].

لعب الموقع الجغرافي المتميّز لنفزة دور همزة الوصل الاتّصاليّة في جهة الشمال الغربي التونسي[4]. فقد خَصّص لها مقرّ لإدارة البريد والتلغراف والهاتف ونزل، إلى جانب كونها عقدة مواصلات أساسيّة وضروريّة سواء طرق السيّارات أو السكك الحديديّة، فقد ربطت نفزة بين طبرقة وباجة وبنزرت، وكانت منطلق ومنتهى إلى هذه المدن، كما تمتّعت نفزة بظهير منجميّ غنيّ جدّا خاصة بالزنك والرصاص[5].

سوف نسعى عبر هذا المقال إلى تفهّم مؤسسة الخلافة في نفزة وتقنيات تشكيل المكانة الاجتماعيّة والسياسية للخليفة بين سنتي 1881 (تاريخ دخول الاستعمار الفرنسي إلى البلاد التونسيّة) و1926 (تاريخ عزل الخليفة الحاج علي بن مختار)، وعلاقة ذلك بتغيّر السياقات الداخلية والخارجيّة. واشكاليّتنا الأساسيّة هنا هي: ما هي علاقة منصب الخليفة في مدينة نفزة بتغيّر تقنيات بناء المكانة الاجتماعيّة؟ وتتفرّع عن هذه الاشكاليّة الأساسيّة عدد من الاشكاليّات الفرعيّة وأهمّها: ما هي علاقة منصب الخلافة بتغيّرات الظرفيّات الداخلية والخارجيّة في البلاد التونسيّة؟ وكيف أثّر الاستعمار الفرنسي في بلورة تمثّلات جديدة لمؤسسة الخلافة؟ وما هي علاقة مؤسسة الخلافة بمؤسّسات أخرى عريقة مثل مؤسسة العائلة والعرش؟

2. تقنيات بناء المكانة الاجتماعيّة لخليفة نفزة: الاستعمار الفرنسي وتغيّر مراكز النّفوذ

يُشرف الخليفة على مُجمل خلافة نفزة، وتشتمل مهنته إدارة عدد من المشيخات المُكوّنة للخلافة. تتقسم نفزة إلى عدد كبير من المشيخات (العروش) وهم: أولاد بوعلي (أكبرها وأقواها)، المساتريّة، أولاد قاسم، العوابد، أولاد سالم، الحبابة (المنافس الأساسي لأولاد بوعلي)، أولاد هويميل، المساعديّة، بني سعيد[6].

لاقى خليفة نفزة صعوبات كبيرة في فرض الأمن والتهدئة في المنطقة. فقد أخبر في أحد تقاريره عن نازلة ثمانية رجال "حاملين السلاح" اختطفوا امرأة من نفزة "وتوجّهوا بها لماكنه غصبا عنها"[7]. وأخبر الخليفة أيضا أن الصبي محمد بن صالح بن بلقاسم النفزي "مات غريقا بوادي المعدن"[8]. وقد استفاد الخليفة من منصبه ماديا ومعنويّا، وتمنحه الدولة امتياز إعفاءه من دفع الضرائب، ولهذا فقد صدر إذن الباي بمطالبة عائلة بوريال بدفع الضرائب "كسائر الرعايا" بعد عزل هلال من الخلافة[9].

ساهم الوجود الفرنسي بخلافة نفزة في تغيير المورفولوجيا البشريّة للمدينة، إلى جانب إعادة خلط مراكز النفوذ وتوازنات القوّة وتقنيات بناء المكانة الاجتماعية. وقد برزت لهذا ممارسات مُستجدّة بنفزة مثل شروع عدد من الفرنسيين في تربية الخنازير وما نتج عن ذلك من مشاحنات اجتماعيّة. اشتكى "حارس الطرقات بالجبل الأبيض" بالفرنسي كازيمير، "عطّار وخبّاز" بنفزة، بسبب خنازيره الكثيرة، و"ليس السيّد موروقولت هو وحده المتضرّر من خنازير السيّد صونيي وحيث أنه لا وجود لدائرة بلدية بالجبل الأبيض فإنّ رئيس مركز

البوليس هو الذي كان متراخ جدّا في القيام بوظيفته ليس له أدنى سلطة على أعمال النفر المذكور"، وقد أوصى صاحب التقرير بمنع "إهمال البقر والخنازير...في قرية الجبل الأبيض"[10].

تطوّرت خلافة نفزة خلال الفترة الاستعماريّة مع اكتشاف مناجم عديدة في ظهيرها الريفي. فقد أورد محمد سعيد القاضي بباجة في رسالة له إلى الوزير الأكبر محمد العزيز بوعتّور بتاريخ 23 أفريل 1903 أنّ "عرش نفزة أحد أعراش العمل الباجي قد كان تعيّن له بالأمر العليّ الصادر في ترتيب أعمال الشهود أربعة عدول...غير أنّها صارت الآن من الأعراش المعتبرة والمراكز المقصودة بسبب السفر والمعمّرين (أي السكان الفرنسيين) بها وإحداثهم بها محالاً لنزل الوافدين لها وكثرت بها من أجل ذلك المعاملات من كثرة المنيات (Mines: مناجم) المُستخرجة منها وتسابق الناس للخدمة بها حتى صار العدد المعيّن لها المذكور غير كاف لها واحتيج لزيادة عدلين...نطلب زيادة عدلين آخرين"[11].

تعرّضت البنية التحتيّة التي استفادت منها نفزة بعد تركيز الاحتلال الفرنسي إلى صعوبات عديدة خاصة على مستوى خطوط التلغراف والبريد والسكك الحديديّة. فقد ورد في رسالة من عامل باجة إلى الوزير الأكبر بتاريخ 3 مارس 1886 أنّ "إدارة التلقراف télégraphe وجّهت تقريرا تضمّن التشكّي من نائبنا بباجة من عدم اعتنائه بأحوال خدمة سيّارة البوسطه (البريد Poste) الذين وقع ترتيبهم...بعد انقطاع سكّة الحديد...طلب منه نايب قنصلات (القنصليّة) دولة فرنسا بباجة زوج مخازنيّة عارفين بالطرقات وخيلهما صحاح"[12].

يعتمد الفاعل الاجتماعي على تقنية الهبة لبناء مكانته الاجتماعيّة. أسّس الاستعمار الفرنسي بنفزة لتوسّع تعميري كبير خاصة على مستوى السكك الحديديّة والطرقات والجسور. وقد استقطبت نفزة كثيرا من العمّال التونسيين والأوروبيّن، وأسّس هذا التطوّر الديمغرافي إلى بروز مشاريع عديدة مثل مشروع بناء جامع للمدينة الذي بدأ التخطيط لإنشائه في 17 ديسمبر 1913. وسُمّي "جامع مقعد" وبلغت مساحة قطعة الأرض المخصّصة له 1486 متر مربع. واحتلّت قطعة الأرض هذه موضعا مهمّا في التقاء الطرقات، حيث يتلاقى النّاس ويفترقون، وسُمّيت هذه المنطقة "خنقة الأبيض"[13]. وتُخبرنا المدونة المصدريّة عن تغيّر المورفولوجيا العمرانيّة للمنطقة، فكثيرا ما ورد في التقارير والوثائق قرارات من قبيل الشروع في "أشغال التنسيق المزمع إجراءها بقرية الجبل الأبيض"[14]. تأخّر مشروع إنشاء هذا المسجد، وقد تواجد بجانب القطعة المخصّصة لبناء مسجد مقعد مساحة من الأرض على ملك مختار بن الحاج قاسم الباجي خليفة عرش نفزة والشيخ الطبوبي بن خضر بن غضبان النفزي السعيدي وبلقاسم بن الحاج أحمد بن حمده الوشتاتي ومساحتهما 94 متر و37 صنتي (51 مترا مربّعا) تشتمل على "مخزن" و"براح"، 48 متر مساحة البراح

والباقي مساحة المخزن وهي "مربّعة على سبيل التقريب"، وقد تمّ التبرّع بهذا البناء لتُقام "فيه الصلوات الخمس". وقد أشّر على هذه الأُعطية الشيخ محمد السعيد القاضي بباجة و"الشيخ سيدي الطاهر بن عاشور القاضي المالكي بقطر افريقية"[15]. وأشار نائب جمعيّة الأوقاف بباجة في 26 مارس 1930 في رسالة له إلى رئيس الأوقاف إلى "المخزن والبراح الذي تبرّع بهما خليفة نفزة ومن معه ليكون مسجدا بالجبل الأبيض"[16]. وهذا دليل على أنّ مسجد "مقعد" لم يكتمل بناءه إلى حدود هذه السنة.

بقيت عائلة بوريال تُثير ريبة وتوجّس السلطات الاستعمارية رغم إزاحتهم عن منصب خلافة نفزة. فقد ورد في أحد تقارير المراقب المدني بباجة معلومات مهمة عن عائلة بوريال، فهي "لا تشتمل الآن إلا على 4 أنفار وهم محمد بوريال وأبناؤه هلال ورابح وأحمد بن هلال، ومكاسبها جمعتها في زمن رياستها (رئاستها) على نفزة (أي أصبحت غنيّة خلال مرحلة حيازتهم منصب خلافة نفزة). محمد بوريال المذكور له من العمر 70 أعواما تقريبا وقد سمّي شيخا في سنّ العشرين لما أظهره من الشجاعة إذ ذاك حيث جُرح في سنة 1855، فمما أنه يظهر أنه لم يكن بشيء في واقعة سيدي العادل (زمة محمد العادل باي سنة 1867)، وكانت أنعمت عليه الدولة بالصنف الرابع من نيشان الافتخار. وفي عام 1881 (سنة الاستعمار) أتى لوادي باجة مع أهل فريقه وامتثل للأمر العليّ ورجع عن محاربتنا. ومع كونه أميّا وذا فهم بطيء فإنه له نفوذ قويّا على البعض من أهالي نفزة لما له من الشجاعة والحزم. وكان أولته الدولة بواسطة الإدارة العسكرية خليفة وأخّرته سنة 1890 في مدّة سي علي الجويني إثر قتل أحد أعوان إدارة الاختصاصات. ومع كونه عُزل فقد سعى بعد ذلك سي علي الجويني في ولايته المشيخة على فريقه وطلب ذلك من الدولة وسمّاه لها باسم آخر غير اسمه الحقيقي فولته الخطّة المذكورة ثمّ عزل من المشيخة. كما تولّى ابنه هلال خليفة بعده ثم عزل أيضا في مدة سي علي الجويني، ولم يزل مثل أبيه معترضا لمن يتولّى بعده حتّى حجّرت عليه الإقامة بنفزة. فتلخّص من ذلك أن نفوذ محمد بوريال حصل له لشجاعته وما وقع له من الشهرة قبل الاحتلال. ونفوذ ابنه كان حصل له بما أنزله من الرعب في قلوب الأهالي مدّة ولاية أبيه وولايته هو. أما رابح بوهلال فسنّه 35 أعوام وهو يتعاطى شرب المسكرات وسيرته ليست بمستحسنه وكان حكم عليه يدفع غرامة وذلك سنة 1895، وأمّا أحمد بن هلال بوريال فسنّه 25 أعوام ولم يتكلّم في حقّه قطّ ولو فرض أنّه يرغب ولايته على نفزه فهو الآن صغير"[17].

تقدّم لنا هذه الوثيقة معلومات مهمّة عن آليات تشكيل عائلة بوريال لنفوذها في نفزة. فهي أوّلا عائلة مخزنيّة يرجع زمن تولّيها المناصب إلى ما قبل سنة الاحتلال. فقد عُيّن محمد بوريال شيخا سنة 1855 رغم صغر سنّة (20 سنة). وتحيّر اسم العائلة في أزمات مهمّة عرفها الشمال الغربي التونسي منها أزمة محمد العادل

باي (1867) ورغبته في تولّي منصب الباي عوض أخيه محمد الصادق باي والتجاءه بنفزة، إلى جانب تواتر اسم العائلة سنة احتلال البلاد التونسية (1881). وقد قدّمت الوثيقة معلومة مهمة عن سبب عزل محمد بوريال عن الخلافة، وهو قتل موظّف فرنسي بنفزة، وليس لفساد ماليّ. وقد اتّفق، بعد عزله سنة 1890، مع عامل باجة الجويني على حيازة مشيخة عرشه (أولاد بوعلي)، ولم يتمكّن من ذلك إلا بعد تغيير اسمه وتحريفه. اعتمد الابن هلال منطق آخر للحكم مختلف عن والده. فقد وظّف العنف المادي تجاه أهل نفزة حين ولايته خليفة، واعترف المراقب المدني أن هلال عارض بشدّة تنصيب غيره على خلافة نفزة، وسعى إلى عرقلة كل تعيين جديد.

يُقدّم لنا المراقب المدني في تقرير مهمّ تاريخ أهمّ عائلة منافسة لعائلة بوريال. تشكّل نفوذ عائلة الأطرش في عرش الحبابة[18]. ويُسمّى كبيرها الشيخ محمد صالح الأطرش الخليفة السابق على نفزة. يُسمّى كبير العائلة زمن كتابة التقرير ونّاس بن عمّار "له من العمر 65 عاما. تولّى المشيخة على الحبابة في عام 1884 إثر وفاة الشيخ قبله قريبه محمد الصالح الأطرش الذي كان أغرى أهالي نفزة على أن يكون مع سيدي العادل في ثورته (شارك في ثورة علي باي سنة 1867). وفي سنة 1881 كان محمد صالح المذكور مع بوريال لما أتيا جميعا مع أهالي فريقهما لباجة ليتعرّضوا لدخولنا إليها (أي دخول الاستعمار الفرنسي إلى باجة سنة 1881) فمنعوهم أهالي باجة من ذلك. الشيخ ونّاس هذا كان من المقرّبين عند سي علي الجويني (عامل باجة السابق) وهو ذكي فطن، نفوذه على أهالي نفزة كنفوذ عائلة بوريال عليهم. والعداوة التي بين جماعة بوريال والشيخ ونّاس أصلها من واقعة سيدي العادل لمّا سُجن الشيخ ونّاس لتشكّيه باطلا بمحمد بوريال. وقد حقّق لي جماعة بوريال أنهم لا يفعلون شيئا من الشيخ ونّاس إذ أولته الدولة خليفة عليهم على شرط أن لا يرتكب معهم ما لا يُناسب وأن تعتبر الدولة فيما يأتي أحمد بوريال لولايته بعد ونّاس المذكور. كما حقّق لي ونّاس أنه لا يفعل شيئا من الظلم وغيره مع جماعة بوريال أو غيرهم...إنما يكتفي بالعمل بما يُرضي الدولة ويستحقّ عليه الجزاء ويبذل جهده في أمن الأوروبيين بترابه. أما الأهالي فإنهم لا يريدون أن يُولَى عليهم انسان من إحدى العائلتين المذكور وإنّما يريدون إنسانا عاجزا عن إدخالهم تحت سطوته، وحيث لم يوجد نفر يمكن ولايته الخطّة المذكورة فالأنسب من جهة مصلحة الاستعمار أو يُولي الشيخ ونّاس بن عمّار، وإن وافقت الدولة عليه...تسمية المذكور خليفة على نفزة"[19].

تُبيّن لنا هذه الوثيقة معطيات مهمّة مثل علاقة التنافس والتصادم الرابطة بين عائلة الأطرش وعائلة بوريال، سوعي كلّ منهم السيطرة على منصب خليفة نفزة. كما أبرز لنا التقرير الصورة النمطيّة التي يحملها الاستعمار تجاه الأهالي باعتبارهم رافضين للحكم المركزي ولكلّ سيطرة[20]، وقد اقترح المراقب المدني كحلّ

لهذه المشكلة و"من جهة مصلحة الاستعمار" ترجيع كفّة الأطرش على حساب عائلة بوريال، فقد استنزفت عائلة بوريال رصيدا مهمّا من الثقة والهيمنة والمكانة زمن احتكارها الطويل لمنصب الخلافة[21]. وقد أكّد المراقب المدني في تقرير آخر له على أهميّة تسمية ونّاس بن عمّار خليفة على نفزة بسبب ما "له من النّفوذ على الأهالي بنفزة نفوذا يعود نفعه على مصلحة التعمير والراحة العامّة. لأنّ الشيخ المذكور تغيّرت سيرته من يوم الذي ربح نازلة الكمبانية (شركة منجمية)...زال حقده. والآن منذ 3 أعوام سيرته مرضيّة وهو الوحيد بتلك الجهة صاحب سلطة كافية على الأهالي الذين هم غير مسرورين بدخول الأجانب بها"[22]. تُبرز لنا هذه الوثيقة متغيّرا مهمّا أجبر السلطات الاستعماريّة على اختيار أقلّ الأضرار عند تعيين الخليفة، وهو متغيّر توجّس الأهالي من المعمّرين. مطلب فرنسا الأساسي من الخليفة هو أن يحافظ على نمط "التعمير" (أي توفير الظروف المناسبة لاستيطان الفرنسيين بنفزة بحكم أهميتها الفلاحية والمنجميّة) خاصة وأن الأهالي لم يُخفوا كرههم لوجود الأوروبيين بالمنطقة وهم "غير مسرورين بدخول الأجانب بها".

2. الخليفة والفساد

مارس شيوخ نفزة أشكال عديدة من الفساد، فقد أرسل أمين السوق الأسبوعي بنفزة بلقاسم الفتوحي رسالة تظلّم إلى الوزارة الكبرى بتاريخ 30 جانفي 1897 ذكر فيها أنّ عددا من الشيوخ حرّضوا السكان عليهم لأنّه انتبه لفسادهم، واتّهموه هو بالفساد وكتبوا ضدّهم شهادات عدليّة. دأب الشيوخ على إخفاء العدد الحقيقي لسكان مشيختهم لأخذ نصيبهم المدفوع من الضرائب، وقد اجتمع الشيوخ في زاوية الوليّ الصالح الشيخ سيدي محمد بن ميلاد بباجة واتّفقوا بأن "يكونوا عهدا واحدا وكلمة واحدة" ضدّ أمين السوق الأسبوعي" ولحماية مصالحهم. كما حرص الشيوخ على تخويف أهالي عروشهم ومنعهم من رفع الشكاوى إلى الباي[23]. ارتبطت بعائلة بوريال عدد من القضايا الخطيرة، فقد أُتّهم هلال بن محمد بوريال النفزي بمحاولة الاعتداء الجنسي على امرأتين و"ضربهما وشتمهما"، واستولى على بيت زوجهما "بما فيه من الأثاث والحبوب وغيرهما"[24]. وقد تورّط عدد من مشايخ نفزة، إلى جانب فساد الخليفة، في عدد من قضايا الفساد مثل حالة الرجل سويسي بن رابح شيخ فريق العوابد أُخّر عن المشيخة عام 1898 "لأخذه لزمة سوق نفزة مع أنها من الأمور المنافية لوظيفته"، كما أنّه تورّط في "مخالفة الاخفاء (إخفاء العدد الحقيقي للسكّان المُطالبين بدفع الضرائب) التي تعلّقت به وبساير مشايخ العمل أثناء ولاية سي الشاذلي بن فرحات"[25].

انتبهت الدولة في حالات عديدة إلى تقصير خليفة نفزة في جمع الضرائب، فقد صدر إذن الباي بتاريخ 10 جانفي 1885 "بتوجيه محمد بوريال خليفة نفزة للوزارة في أقرب وقت حيثما إدارة المال تشكّت من عدم اجتهاده في الخالص"، وأرسلت الوزارة مكتوب لعامل باجة "تطلب من الخليفة المذكور حساب الأموال التي كلف باستخلاصها وتُقابل التواصل التي بيده بالمبالغ التي يعترف أنّه قبضها".[26]

وورد في تقرير آخر للمراقب المدني بباجة تكاثر تهريب التبغ (الدخّان) بقيادة باجة، وأردف أنّه قد "بلغني أن جميع الموظّفين الأهليين من غير استثناء يتعاطون تجارة الكنترة (التهريب: contrebande) أو لا ينهون عن ارتكابها. وقد أذنت نايب إدارة الاختصاصات بالتوجّه صحبة أعوان إدارة للبحث بدار خليفة نفزة"، وقد أثبت التحقيق تورّطه الخليفة في التهريب[27].

تشكّى عامل باجة في رسائل عديدة إلى الوزارة الكبرى من تجاوزات خليفة نفزة محمد بوريال، فقد ورد في أحد مكاتيبه بتاريخ 22 جانفي 1885 أنّ "محمد بوريال المذكور وقعت منه مخالفات كثيرة في مأموريّته...منها عدم اجتهاده في الخلاص والحال أن عدد إخوته أكثر من بقية عروش باجة ومدفوعه أقلّ من العروش، ومنها عدم قبوله للمتعيّن في خلاص بقايا الدخان حتى أقام المتعيّن 10 أيام قائم بنفسه"[28]. وتبرز لنا هذه الرسالة إقدام الخليفة على إخفاء العدد الحقيقي لسكّان نفزة لكي يتمكّن من حيازة جزء من الضرائب، إلى جانب منعه مبعوث السلطة من مراقبة منتوج التبغ (الدخّان).

ولهذا فقد أرسل عامل باجة رسالة أخرى إلى مدير المال بتاريخ 2 ديسمبر 1884 تضمّنت أنّ "الشيخ محمد بوريال نائبنا بنفزة غير مجتهد في خلاص مطالب الدولة وليس بممْتثلْ لما نأذن به في جميع متعلّقات الخدمة...القدر الذي استخلصه من مجبى المال العام ضِعْفُ ما اعترف بخلاصه وزيادة ويتْجرْ (أي يُتاجر) به هو ابنه في الحيوان"[29].

لقي خليفة نفزة محمد بوريال صعوبات عديدة من أهل نفزة حيث أكثروا من إرسال مكاتيب التشكّي إلى عامل باجة والوزارة الكبرى والباي والمقيم العام الفرنسي. فقد ورد في رسالة من "كافّة عرش نفزة" إلى السيّد كنبون وزير فرانسا بتاريخ 22 جوان 1886: "كنّا أتينا إلى السيّد علي الجويني عامل بلد باجة ووطنها وعرّفناه فيما حلّ بنا من خليفتنا بوريال وابنه هلال الذي قضى الله علينا بسلبنا أموالنا...حيث لم نجد ملجأ حتى أن من عرشنا نفزة ما يقرب من 500 بيت خرجت هامله في كل الأماكن من ظلم الخليفة وابنه...ابنه هلال بدأ يتمادى في المحاريم...في الدّين لا صبر لنا...رجعنا السيد العامل بمكتوب منه إلى السيد القبطان بباجة...خرج السيد القبطان إلى عرش نفزة ونزل في برج بوريال وأرسل إلى مشايخ العرش وأجابهم السيّد

القبطان أنه يتصالحوا مع الخليفة وابنه...أما المشايخ فإنهم أجابوا السيد القبطان أنه أساء إلى الرعايا وهمّلت في الأعراش...رجع السيد القبطان إلى باجة ولم يظهر لنا منه شيء...فها نحن رفعنا أمرنا إلى الله ثمّ إليكم لتُنقذنا من هذا الظلم الكثير وإلاّ نأتوا كلنا جميعا ليكون مكثنا بتونس"[30]. وأرسل عدد من شيوخ عرش نفزة رسالة إلى الوزير الأكبر بتاريخ 2 جوان 1886 قائلين أنه "وقع لنا الضرر والظلم من الخليفة بوريال وابنه"[31].

وأوردت وثيقة أخرى بتاريخ 6 جويلية 1886 مقدار الأموال التي أخذها الخليفة محمد بوريال من عرش نغزة "على وجه الظّلم" منها "25 فرنك من محمد بن أحمد الهويملي عند اتفاق اخوته عليه في المشيخ ولم يتمّ له، كما ألزمه بدفع أجر العدول الذي سمعوا الاتّفاق ولم يتمّ الكتب (50 ريال"، و"140 ريال من شلبي بن علي بدعوى إهمال دوابه على سانية"، و"104 فرنك على علي بن عمار النفزي طلبه في شربيّة (آنية خزفيّة) عسل وعلّوش ولم يعطه ما ذكر". كما أنّه كان يسجن النّاس ظلما في سجنه في نفزة، وكان يأخذ مقدارا من المال على من يسرّحه من السجن مثل حالة رجل متّهم بالقتل أخذ منه 400 ريال و"سرّحه من السجن"[32].

وقد هدّد عدد من أهالي نفزة بالرحيل والهروب من الخلافة احتجاجا منهم وخوفا من ظلم الخليفة محمد بوريال. فقد أرسل عامل طبرقة كبيّر بن صالح رسالة إلى الوزير بوعتور بتاريخ 10 أكتوبر 1886 ذكر فيها أنّ "فريق أولاد سالم والزوارع وبني سعيد من عرش نفزة...طلبوا مني الموافقة بأن يأتوا بأرزاقهم وبيوتهم وينزلوا بعملنا بسبب لحقتهم المضرّة"[33]. كما هدّد عدد من عروش وعائلات نفزة بالهروب إلى ماطر، وقد أقدم عرش أولاد سالم على التوجّه إلى "عرش خمير، والحبابه (أحد عروش نفزة) ها هم توجّهوا إلى عرش هذيل..."[34]. وقد راسلت الوزارة الكبرى عامل طرقه وعامل ماكنه وعامل مقعد في مسألة قدوم عدد من عروش نفزة لهذه الأماكن و"صدر الإذن العليّ بإبقائهم في منازلهم"[35].

اعتمد خليفة نفزة على مجموعة من الأعوان منهم عدد من أفراد عائلته وعرشه، ورجال آخرون مساعدون له. فقد ورد في أحد الوثائق أنّ الرجل عبد الله بوهلال بومنيجل له "أرض بمزارع نفزة غار (أي افتكّ) له على نصفها الصبايحي الرزقي من تبّاع الخليفة...لما رفع أمره لعامل باجة تحامل عليه الخليفة وعيّن له وخسّره في 12 فرنكات خدمة وسجنه...وأيضا فإن صهره بوخاتم قيّد سنة التاريخ بجريدة القرعة العسكرية فاتّفق مع الخليفة على أنّه إن لم تصدف القرعة صهره يدفع له شيئا من الدراهم في مقابلة ذلك، فحضر

سحب القرعة ولما صادفته غصبه الخليفة على أن يدفع له 5 ريالات وقلّة سمن"[36]. وقام الخليفة بفرض غرامة ماليّة على رجل لأنّه امتنع من تزويج ابنته لأحد أتباعه[37].

كما وظّف الخليفة (هلال بن بوريال) أساليب متنوّعة لمنع وصول شكاوي السكان إلى المقيم العام الفرنسي، فقد قدّم رشاوي قدرها 70 فرنكا إلى "مترجم المراقبة" ليُغيّر ويُحرّف التقارير والرسائل الواردة من أهالي نفزة على المراقب المدني بباجة، وهذا ما يُعطّل وصول الحقيقة كاملة إلى الحاضرة تونس[38].

3. شبكات النفوذ وتداخلها في خلافة نفزة:

تشتمل خلافة نفزة على عدد مهمّ من المتنفّذين وعلى رأسهم الخليفة، إلى جانب الشيوخ والعدول وأعيان المدينة والعروش. يُشرف العدل في خلافة نفزة على تدوين وتحرير مُجمل العقود (بيع، شراء، زواج...)، وتُبرز لنا الوثائق نُدرة العدول بُعيد انتصاب الحماية الفرنسيّة. فقد ورد في رسالة من أهالي نفزة وعلى رأسهم خليفة عرش نفزة الحاج علي بن جاء بالله إلى الوزير الأكبر محمد العزيز بوعتور بتاريخ 24 جانفي 1888 أنّ "عرش نفزة منذ تأخّر الفقيه عمر بن الذهبي الفتوحي عن العدالة به توقّفت أحوال أهاليه فيما يتعلّق بأنكحتهم ومعاملاتهم"، وطلب رجال العرش إرجاع العدل المذكور إلى منصبه فمنذ "مدّة طويلة...لم يصدر منه ما يُنافي خطّته...تشفّعنا فيه بترجيح أمر عدالته"[39].

التصقت شبهة الفساد بعدد من عدول نفزة مثل حالة العدل عمر بن الذهبي الفتوحي وعمر بوزيان الفتوحي "كانا عدلين بعرش نفزة ورُفعت أيديهما عن الاشهاد في العام المنصرم بسبب شهادة وقعت على أيديهما في اتّفاق على ولاية شيخ بأولاد قاسم حيث ظهر أنّ أحد المشهود عليهم بالاتّفاق ميّتا قبل الاتّفاق"، والذي عزّز موقعهم في المدينة رغم فسادهم وتوظيفهم لشهادة الزّور لإزاحة شيخ أولاد قاسم إلاّ أنّ عوامل دقيقة ساهمت في بقاءهم في مناصبهم منها ندرة العدول بالمكان و"لم يُوجد بنفزة غيرهما...بل وقد لا يجدون من يحسن الكتابة إلا أنفار قليلون لا يحسنون صناعة الشهادة"[40].

وقد طلب "ميعاد نفزة" "الشفاعة" من الوزارة الكبرى الشفاعة في العدلين ومسامحتهم[41]. وأوردت تقارير حرّرها خليفة نفزة وعامل باجة معلومات حول فساد العدول في نفزة حيث "تواتر عليهما التساهل فيما يتحمّلانه من الشهادات"، و"التدليس بحجّة الاتّفاق التي أقيمت بنفزة بقصد ولاية عمر بن عبد الله شيخا على أهل نفزة" لإزاحة شيخ آخر مرشّح من الأهالي. و"تدليس الحجّة المذكورة وقع بإغراء الخليفة بوريال، فإن المذكور (أي بوريال) عندما شاهد كثرة الأصوات التي كانت من جهة نفر آخر اسمه فرحات بن محمد أخفى اسم هذا وجعل مكانه اسم عمر المذكور لكونه من جهته...العدلين المذكورين لأحدهما مصاهرة للخليفة...وقد تعمّدا عدم القيام بواجب خطّتهما"[42]. ولهذا نلاحظ أن خليفة عرش نفزة "له غرض" في ولاية عمر بن عبد الله

على عرش أولاد قاسم عوض أحمد بوزيّان الذي كان ضحية التدليس الذي قاده الخليفة بالتعاون مع العدلين[43].

كما بقيت مهنة العدل مصدر توجّس دائم للسلطة حيث سعت إلى مراقبتها والسيطرة عليها. أوردت وثيقة مهمّة مُعبّرة عن هذه الهواجس نازلة عدلين "انتصبا للشهادة بالسّوق الخفيّ الذي وُجد بمشيخة طبابه من غير إذن...وقد صدر الاذن السامي بإعفاء الخليفة (خليفة عندونا لجلولي بن محمد وصيف) لعدم وقوع الاعلام منه بإحداث السوق المشار إليه"، كما تمّ فرض خطيّة ماديّة على كل من العدلين بقيمة 50 فرنك لأنه "محجّر عليهما تعاطي الاشهاد خارج محلّ ولايتهما". ونستخلص من هذه النازلة فكرة أساسيّة وهي حرص السلطة المركزية بالتعاون مع خليفة نفزة على احتكار ومراقبة مواقع إنتاج القوّة خاصّة الأسواق. وقد أبدى عامل باجة توجّسا وتخوّفا من تأسيس السكّان المحليين "سوق خفيّ" بمشيخة الطبابة "من غير إذن" الخليفة أو العامل. قرّر عامل باجة إغفاء خليفة عمدون (تنتمي مشيخة الطبابة إلى خلافة عمدون) "لعدم وقوع الاعلام منه بإحداث السوق المشار إليه"، كما فرضت عقوبة ماليّة قدرها 50 فرنكا على العدلين الموجودان بالسوق المذكور لأنّه محجّر عليهما تعاطي الاشهاد خارج محلّ ولايتهما"[44].

تتوزّع منابع النفوذ في خلافة نفزة على فاعلين اجتماعيين متعدّدين، ومنهم وظيفة الشيخ. يُشرف خليفة نفزة على عمل عدد من المشيخات، ويساهم في تسيير عمل عدد من الشيوخ. يقوم "أعيان" كل مشيخة بتحديد اسم شيخهم استنادا إلى توازنات دقيقة للقوّة والنفوذ والمصالح.

ترتكز عمليّة تعيين الشيخ على مجموعة من العوامل أهمّها عدد الأفراد المُزكّين له، فقد امتنع الشيخ عمّار بن عبد الله عن مشيخة أولاد قاسم بنفزة بسبب "أن عدد رقاب أولاد قاسم 167 نفر" وأن الذين اتّفقوا عليه 45 نفر فقط "فالباقي لم يرضى بمشيخته وهو السبب في امتناعه من المشيخة"[45]. وتُخبرنا وثيقة مهمّة أنّ "أعيان فريق أولاد قاسم من نفزة" أرسلوا مكتوبا إلى قاضي باجة تضمّن رغبتهم في "تعيين عمّار بن عبد الله النفزي وهو من قبيلهم...عوضا عمّن كان قبله لعجزه عن القيام بواجبات الخدمة ليُباشر أمورهم العرفية وقوانينهم السياسيّة المخزنية ويتولّى خلاص الموظّف عليهم...لصلاحيته ونجابته وحسن سيرته وديانته"[46].

كما يعتمد شيخ العرش أساسا على "أعيان" قومه، حيث تخضع عملية تعيين الشيخ إلى مجموعة من الإجراءات. يتلقّى خليفة نفزة التزكيات من أهل العرش، فيُحوّلها إلى قائد باجة، والقائد يرسل الأسماء إلى الوزارة الكبرى، التي تختار من تراه صالحا، وتقدّم الاسم إلى الباي الذي يختم سيرورة التعيين عبر إصدار أمر بتعيين الشيخ. تقوم الوزارة الكبرى بالتحرّي الدقيق في شخصيّة كل شيخ مترشّح بالاستعانة بكل

المعلومات التي يمكن الحصول لها من أعوانها والمتعاونين معها في العرش والخلافة وقيادة باجة. فقد أردت وثيقة بتاريخ 20 جانفي 1887 أنّ "عمر بن عبد الله شيخا على فريق أولاد قاسم من نفزة عوضا عن الذي صدر الإذن العليّ بتأخيره...أخذت الوزارة في البحث عن حال الرجل، بلغ أن أهالي الفرقة المذكورة غير راضين بولايته"[47].

تقدّم لنا هذه الوثيقة معلومات مهمّة حول كواليس تعيين الشيوخ. فقد تحالف خليفة نفزة مع عدول مشهور عنهم التدليس من أجل تحرير شهادة زور في شيوخ يرفض الخليفة وصولهم لمشيخة قومهم. إذا فإن خليفة نفزة يُحاول السيطرة على المشايخ الذين هم تحت نظره ومنع وصول أسماء يتوجّس منها إلى قائد باجة.

تتشابك هواجس السلطة عند تعيين الشيوخ مع مصالحها الجبائيّة. فقد طلبت "تأخير شيخ أولاد قاسم (أي عزله) مع غيره من مشايخ فرق من نفزة بسبب ما تخلّد بذمّتهم من دراهم مجابي إخوتهم. كاتبنا نايبنا بنفزة (أي الخليفة) بذلك"[48].

4. خلافة نفزة والعائلات المتنفّذة:

لقي الخليفة صعوبات عديدة عند تعيينه خاصة عند معارضة "أعيان" عرشه وشيوخ العروش الراجعة لنظره. فقد تعرّض الخليفة لمؤامرات وأقاويل عديدة حيث ورد في أحد الوثائق أنّ الشيخ عبد الله بن نصر النفزي وأحمد بن بوزيان ومعه شخصين آخرين "اتّهموا خليفة نفزة بأنه أخفى جانبا من حطام السفينة الإنكليزية التي غرقت بقرب جالطه (جزيرة صغيرة في الشمال التونسي) في شهر يونيه (جوان) الفارط. وبعد البحث ثبت أن تهمتهم محض افتراء...نسجن الثلاثة شهرا عقابا لهم"[49].

ارتكزت خلافة نفزة على مركزي نفوذ أساسيّين هما منطقة الحبابة وشيخها محمد صالح بن منصور الأطرش ومنطقة أولاد بوعلي وشيخها محمد بوريال النفزي. وكثيرا ما كان الشيخين يتنافسان على احتكار النّفوذ حتى قبل الاستعمار الفرنسي (1881). اشتدّ نفوذ الشيخ محمد بوريال النفزي مع وفاة شيخ الحبابة، فقد ورد في رسالة من كاهية وجق مدينة تونس وعامل باجة علي الجويني إلى الوزير الأكبر محمد العزيز بوعتور بتاريخ 30 جويلية 1884 أنّ "محمد صالح بن منصور الأطرش النفزي خليفة النصف من عروش نفزة توفّي...عوّضه في الخلافة المذكورة الشيخ محمد بوريال النفزي"[50].

مثّلت عائلة "بوريال" أهمّ العائلات المحتكرة لمنصب خليفة نفزة بُعيد الاستعمار الفرنسي. وقد تحوّل منصب الخلافة في هذه العائلة من الأب إلى الابن. فقد ورد مثلا في أحد رسائل عامل باجة إلى الوزارة الكبرى

بتاريخ 14 مارس 1884 أنّه "طلب الاذن في نيابة الشيخ بوريال النفزي عنكم بنفزة عوضا والده لوفاته...وقد صدر الاذن بذلك"[51].

اضطرّت السلطة على التخلّي على رجل نفزة القوّي ذو العائلة المتنفذّة محمد بوريال، بسبب كثرة الأهالي من فساده، وعُيّن مكانه الحاج علي بن جاء بالله خليفة على نفزة. ووُصف هذا الرجل بأنّه "رجل مليح في ذاته ولم يقع منه عيب وحاله في الكسب...كان ولّى خطّة المشيخه على فريق من اخوته قليلين، ولمّا وقع انتخاب مشايخ نفزة منذ 3 أعوام أُخّر المذكور عن خطّته لا لذنب صدر منه بل لعجزه عن القيام بواجب الخدمة ولكونه عيّي في النطق مع قلّة فهمه للنوازل...فإن كان المراد بولايته خطّة فإنّه لا يقوم بها للأسباب المشروحة"[52]. ورغم هذه التحفّظات والمخاوف، فقد تمّت "ولاية المدّعو الحاج علي بن جاء بالله النفزي خليفة على عرش نفزة"[53].

لم يحتمل الخليفة الجديد ضغوطات توازن القوّة في نفزة، توازن لُبّ رحاه عائلة بوريال. أرسل الخليفة رسالة إلى عامل باجة بتاريخ 19 جويلية 1888 يُعلمه فيها عن عجزه عن تسيير الخلافة قائلا أنّ "وظيفتي خليفة عرش نفزة عجزت عنها ولا لي قدرة عن خدمتها، نطلب فضلك قبول استعفائي من الخدمة وخطّة الخلافة"[54].

وأرسل الوزير الأكبر مكتوبا إلى عامل باجة بتاريخ 17 جويلية 1888 ذكر فيه أنّ "الحاج علي بن جاء بالله خليفتهم بعرش نفزة غير معتن بالقيام بواجبات خطّته لعجزه، وقد نشأ عن ذلك تخلّد جانب وافر من البقايا من تساهله وعدم استعماله الحزم في تحريض المشايخ على استخلاصها، وبمقتضاه طلب اعفاءه"، وطلب الوزير تعيين الشيخ هلال بن محمد النفزي (ابن بوريال) عوض الحاج علي، "كما صدر الاذن العلي بإعفاء الشيخ هلال المذكور عن مشيخته...التي كانت لنظره حيث لا يتيسّر إبقاء وظيفتين بيد نفر واحده"[55]. اضطرّت السلطة الفرنسيّة إلى الاستعانة مجدّدا بعائلة بوريال لأسباب واضحة، وأهمّها السلطة الأدبيّة والمادية التي تتمتّع بها العائلة سهّلت عليها تاريخيّا جمع الضرائب من السكّان مع القدرة على استعمال "الحزم" عند الحاجة، عكس الخليفة الجديد. ولهذا تمّ الإعلان عن "ولاية الأجل هلال بن محمد النفزي خليفة على عرش نفزة"[56]. وقد عُرف عن الخليفة الجديد كثرة شربه للخمر[57]. وتُبرز وثيقة أخرى أسباب الالتجاء لعائلة بوريال، فالخليفة المعزول "ليس مرتكب للحزم وغالب المشايخ لا يمتثلون قوله لأنه غير معتبر عندهم"، وتمّت تولية الشيخ هلال بسبب "اجتهاده في الخدمة وحزمه في خلاص مطالب الدولة"[58].

تواصل تذمّر أهالي نفزة من عائلة بوريال، وهذه المرّة من الابن هلال بوريال الخليفة الجديد. فقد أرسل عدد من السكّان رسالة تشكّي إلى الوزير الأكبر بتاريخ 21 ماي 1895 بسبب سرقات مالية وعنف وابتزاز[59]. ووردت على الوزارة الكبرى شكاية أخرى من أهالي نفزة بتاريخ 21 أفريل 1895 لنفس الأسباب السابقة، حيث افتكّ الخليفة 8 دورو من عند رجل لأنّه ذهب يتسوّق من سوق ماكنه "مع وجود سوق بالعمل يمكّنه أن يشتري منه ما يحتاج إليه"[60]. وأرسل ميعاد نفزة رسالة إلى الوزير الأكبر بوعتور بتاريخ 5 ماي 1895 يشتكي فيها من الشيخ هلال قائلين: "ضرّنا الخليفة...ونحن قاعدين على بيوتنا وأولادنا كما تعلم حال العربي، وكل تاجر تجارته حاله ونحن العرب تجارتنا صحّة أبداننا...وليس عندنا حتى درهم. ونحن يا سيّدي إذا ظهر لكم شيء فينا كمّلنا على أبناءنا المرابيط نريد نسقات من حبس الدولة..تطلق سراح مرابطنا، ونحب نرحل إلى وطن ماطر...أبناء عمّنا تحت السجن ونحن متوقّفون"[61].

بذل الخليفة هلال جهدا كبيرا في منع رسائل أهالي نفزة من الوصول إلى الوزارة الكبرى، بل منع المشتكين من السفر إلى الحاضرة تونس، وهدّدهم وسجن أقاربهم، فقد ورد في أحد الوثائق على لسان متضرّرين من تصرّفات الخليفة أنّه "كلّنا قادمين إلى السيادة نشتكوا...لكن الذي قدم لكم وصل ومنع، والذي تخلّف عن القدوم عيّن له الخليفة هلال المذكور السبايسي وحصرنا نفر بعد نفر وعمل علينا عسّة، الذي سمع به قادم لكم يسجنه في السّجن ويُخطّيه خطيّة"[62].

وأُجبر عدد من الأهالي نفزة على الالتجاء إلى المقيم العام الفرنسي، وقد ورد في أحد رسائلهم له: "الوزير الأكبر بدولة فرنسا الجمهورية المقيم بحاضرة التونسية..كان سالف التاريخ متخلّف علينا محمد صالح شهر الأطرش متهنّين (الهناء) مرتاحين كيف الأعراش. وكيف توفّي محمد صالح المذكور رجع علينا محمد بوريال عمل فينا العيب الكثير...بعد ذلك اجتمعنا العرش كلّه وقدمنا إلى الوزارة بتونس واشتكينا إلى الدولة الفرنسيّة التونسيّة وقُبلوا شكايتنا وعزلوه علينا. بعد ذلك باعْ وشرى (أي قدّم الرشاوى) فينا محمد بوريال مع العمل بباجة ورجّعوا علينا ابنه هلال بن محمد بن بوريال وتمكّن بعرشنا بالخسائر والسجن وأخذ مالنا وأرزاقنا...رجع إلى الدّين الذي عنده زوجه مليحه (أي زوجة جميلة) فكّها (افتكّها) إلى زوجها...قدمنا إلى باجه نشتكوا للعمّال بما جرا بينا لمّا رجعوا علينا بالضرب والسجن واعملوا فينا حجج بالباطل"[63].

تُبرز لنا هذه الوثيقة معطيات مهمّة. فقد تمكّنت عائلة وبريال بكامل خلافة نفزة بعد وفاة المنافس القويّ محمد صالح الأطرش (القاطن بعرش الحبابة). ونتبيّن أيضا دور الرشوة والقدرات المالية في حيازة منصب الخلافة، وهذا الذي قام به محمد بوريال تدعيما لابنه هلال. كما مارس خليفة نفزة أنواع متعدّدة من الظلم تجاه السكان مثل أخذ مالهم وأرزاقهم وسجنهم وافتكاك زوجاتهم. والمُعطى الأخطر الذي قدّمه المشتكون هو

اتّهامهم لعامل باجة بالتستّر على أفعال خليفة نفزة. وهذه المعطيات تؤكّدها وثيقة أخرى مهمّة، فقد أرسل عرش نفزة رسالة إلى علي باي يتشكّون من الخليفة هلال قائلين أنّه "عمل في عرشنا الضروره (أي المضرّة)، الذي وقعت في عرشنا ليس قعت عند أحد، عمل فينا عمل لا يرضاه الله تعالى ولا الدولة العليّة..نحّتوه علينا (أي عزلتم والده محمد بوريال)، بعد ذلك باع وشرى فينا الدراهم الكثيرة مع العمّال (الوالد محمد بوريال قدّم رشوة إلى عامل باجة) ورجّع ابنه هلال...الخليفة هلال والكاهية سي علي الجويني خرج إلى بلادنا وتمكّن بينا وخسّرونا وعمل علينا خطيّة كثيرة"[64]. كما أردف عرش نفزة تظلمه بإرساله مكتوب تظلّم إلى "الكاتب العام بدولة التونسية"[65].

أبرز عدد من سكّان نفزة كرههم وحقدهم للخليفة مثل حالة علي بن نعيمي النفزي من أولاد هويمل الذي أرسل مكتوبا إلى الوزير الأكبر بتاريخ 23 ماي 1895 ذكر فيه أنّ له "ابنا اسمه محمداً...توجّه من بيتي الكائن بهنشير الهريس بجبل الديس عمل نفزة إلى بلد باجة ليبيع جانب صوف فقدّر الله عليه بالموت..." فمنعه الخليفة هلال وعمّار بن بوخريص شيخ أولاد هويمل من دفنه، وبقي 3 أيام وهو "مسجّى بالموضع الذي مات به حتى تفجّر لحمه دما ولم يسلّماه لي إلاّ ما أخذا منّي 14 دورو و4 فرنكا وثورا"[66].

أثارت كلّ هذه الشكايات الوزارة الكبرى التي أرسلت مكتوبا إلى عامل باجة تستفسر فيه عن حالة خليفة نفزة ذاكرة أنّ "قدم أنفار كثيرون في المدة الفارطة من عرش نفزة بقصد شكاية بخليفتهم...نبّه عليهم بالرّجوع لعرشهم فأجابوا سجن الخليفة إيّاهم عند وصولهم، ولازالوا بالحاضرة"[67]. وورد في رسالة من عرش نفزة إلى الوزير الأكبر أن والد الخليفة محمد بوريال ذهب إلى المشتكين وقال لهم أن يتراجعوا عن شكايتهم إلى الوزارة ويمتنعوا عن الذهاب إلى الحاضرة تونس ويُرجع لهم أرزاقهم ويُعوّضهم كل خسائرهم[68].

وصلت شكايات كثيرة إلى المراقب المدني بباجة ضدّ خليفة نفزة. وقد حرّر تقريرا وعرضه على الباي، وبعدها صدر قرار عليّ بعزل الخليفة هلال، مع صدر الإذن إلى العامل بانتخاب خليفة مكانه[69]. وقد تعاملت السلطة الاستعماريّة بدقّة مع ملف الخليفة. فهي لم تهتمّ بالفساد المالي للخليفة وغضّت الطرف عنه، مع وعيها أنّ مُجمل عرش نفزة رافض لوجود هلال في منصب الخلافة، أي "حيث اجتمع جميع العرش على التشكّي بالخليفة فإن إبقاءه بوظيفته ينشأ منه تحيّر"، ولكن حرصت فرنسا من ناحية أخرى على عدم إبراز انصياعها لرغبة الأهالي لكي "لا يُثبت لدى أهالي نفزة أن تشكّيهم وقع له اعتبار تام لدى الوزارة"، كما أكّد المراقب المدني بباجة على أهمية عدم إهانة عائلة الخليفة "مراعات لعايلته التي لها اعتبار بنفزة"[70].

لم تستسلم عائلة بوريال للأمر الواقع، فقد ذكر عدد من أهالي نفزة في أحد رسائلهم إلى الوزارة الكبرى أن هلال وأبيه محمد نشروا أخبارا في نفزة وبين "الجباليّة"، مستغلّين كونهم "يجدّ في عقولهم كل شيء" أي يُصدّقون كل رواية، مفادها أنّ الخلافة مصيرها الرجوع إلى عائلة بوريال. كما قامت عائلة بوريال بتسريب أخبار أخرى بالطرقات وبالأسواق تُفيد أن الدولة سوف تُسلّم الخلافة إلى أبناء عمّهم[71]. وسُمع محمد بوريال والد الخليفة المعزول هلال يقول في السوق الأسبوعيّة (يوم الأربعاء) أنّه جلب من تونس قرارا بتعيين ابن أخيه خليفة على نفزة[72]. واتّبعت عائلة بوريال أساليب أخرى لمحالة استرجاع الهلافة، فقد أرسل هلال رسالة إلى الكاتب العام يُعلمه فيها أنّ مُجمل سكان باجة وطبرقة من الفرنسيين أي "المعمّرين" والعمّال (في المناصب والمشاريع العامة مثل السكك الحديدية والجسور) و"أعيان عرش نفزة" طلبوا جميعهم إرجاعه خليفة على نفزة، وأضاف هلال في السطر الأخير من الرسالة "ترجيعنا خليفة على عرشنا المذكور على مقتضى مطالب الفرنسيون والعرش المذكور"[73].

لم تسلم عائلة بوريال من تشكّي السكّان حتّى بعد عزلهم عن الخلافة، فقد وردت رسالة تظلّم على الوزارة الكبرى تضمّنت معلومات عن "نهب" الخليفة السابق لأرزاق النّاس، بل أن عائلة بوريال "صارت ذا رفاهيّة" وتملّكت أجنّة وأراضٍ وأبنية بسبب فسادهم وظلمهم، فهذه العائلة جمعت ثورة لم يقدر عليها الخلفاء السابقين ولا حتّى قيّاد باجة[74].

وأرسل الخليفة المعزول هلال رسالة إلى "السيّد بيرج Beerj مدير أقسام العدليّة بالوزارة السامية" رسالة تظلّم من عامل باجة علي الجويني بسبب حرمانه من مرتّبه مدّة خلافته على نفزة، كما أنّه يطلب من العامل أن يدفع له دينا قدره 600 فرنك وعددا من الأبقار. وقال هلال أن العامل حثّ عددا من شيوخ نفزة للتشكّي منه لدى الدولة[75]. وتقدّم لنا هذه الوثيقة معطيات مهمّة حول علاقة عامل باجة بخليفة نفزة خاصة مصالحهم ومعاملاتهم المالية المتبادلة، وهذا ما يُنتج مصالح سياسيّة ويُساهم في تشكيل شبكات مصالح ونفوذ.

وتُخبرنا رسالة حرّرها تسعة شيوخ من نفزة بتاريخ 23 جانفي 1897 إلى الوزارة الكبرى أنّ هلال بن محمد بوريال الخليفة المعزول أرسل خمسة رجال بخيولهم "ساعين بالفساد في عرشهم" لنشر أخبار أن هلال تلقّى إذنا من المراقب المدني بباجة للرجوع إلى منصب الخلافة[76]. وأشاع الرجال الخمسة أخبارا تُفيد بأنّ "هلال...سيرجع خيلفة...بسبب ذلك حصل تشويش بالعرش وتعطيل في خلاص المطالب"[77]. وورد في وثيقة أخرى أنّ هؤلاء الرجال أرسلهم هلال بن محمد بوريال "يطوفوا على أهالي العرش...ويعلمونهم بالتوجّه لباجة بقصد ترجيع المكرم هلال المذكور للخلافة على العرش"[78]. وسئل أحد الرجال الخمسة "هل له علاقة مع هلال"، ولماذا يُدعّمه، فأجاب بأنّه جدير بالخلافة لأنّه "غنيّ" و"يُضيّف (أي يستضيفهم في منزله

ويُكرمهم) النّاس"[79]. وعرّفتنا الوثائق بمهنة أحد الرجال الخمسة وهو الرجل بلقاسم بن العسكري "أمين المعاش بسوق الأربعاء وفلاّح بنفزة"[80]. ولا يخفى علينا هنا أهمية وظيفة أمين سوق المعاش، خاصة بتشابك علاقاته مع مجمل النّاس معرفته بهم وقدرته على الاقناع وتقديم الحجّة. فقد احتلّت السوق الأسبوعيّة موضعا مركزيّا لفرض الهيمنة والسلطة وإنفاذ المصالح وتشكيل العلاقات والرأي العام، فمن يُسيطر عليها يتمكّن من تدعيم مركزه ومصالحه. ولم يكن إذا من الصدفة أن عائلة بوريال تحالفت مع أمين سوق المعاش في محاولتها استرجاع منصب الخلافة[81].

استمرّت عائلة بوريال في حماية تاريخ العائلة ذو الذاكرة المخزنيّة. فقد وردت على الوزارة الكبرى وثيقة بتاريخ 21 أكتوبر 1896 مُمضاة من 127 رجلا من عرش نفزة يطلبون فيها "أن يرجع علينا خليفتنا كان سي هلال بن محمد بوريال لأنّه هو الذي يصلح بنا...لم يعمل معنا إلاّ الخير رجعنا كلّنا على من تشكّى بالغرض وهم بعض همّيل (أي الأراذل) نفزه ندموا على ما صدر منهم...يطلبوا من فضلكم الكريم مع جميع الأجانب الفرسانيين الذين بعملنا وبالجهات ترجيعه علينا خليفة...لأنه (أي هلال) عارف بأحوال بلادنا"[82]. استخدم هلال في هذه المناورة أسلوب التحقير من خصومه عبر وصفهم بعبارة "همّيل" أي الأراذل. كما أبرز محررو الطلب أن فرنسيّي نفزة راغبين في عودة هلال، هذا إلى جانب المعرفة الدقيقة للخليفة السابق بواقع نفزة وبسكّانها. ورغم خسارة خلافة نفزة إلاّ أن عائلة بوريال حافظت على مشيخة أولاد بوعلي، فقد ظلّ كبير العائلة محمد بوريال "شيخ أولاد بوعلي"[83].

5. الانتقال المتعثّر من الخليفة/العائلة إلى الخليفة/الموظّف:

بحثت السلطة الفرنسية عن معوّض مناسب لعائلة بوريال المتنفّذة، وقد راهنت الإدارة الفرنسية على استراتيجيّة تعيين خليفة نفزة من خارج المنطقة ومن غير أهلها. فقد عُيّن الشاوش بوجق باجة "الحاج محمد صالح بن علي بن خميس المقيم الآن بعرش نفزة منذ 5 أشهر فارطة"[84]. وقد ورد في وثيقة أخرى قرار تعيين محمد صالح بن خميس الباجي خليفة على نفزة[85].

رشّحت السلطة عدّة أسماء لمنصب خليفة نفزة، مثل حالة "محمد بن العربي النفزي شيخ المساعدية"، ولكن أُزيح الاسم بسبب عجزه "عن القيام بخطّة الخلافة لكبر سنّه"، ووقع الاختيار على الشيخ عماره بن عبد الله شيخ النصف الثاني من أولاد هويمل بسبب توفّره "على شروط الأهلية فيه مع حزمه وديانته وسيرته الحسنة مع العموم"[86]. ودوّن المراقب المدني بباجة "أن النفر (أي الخليفة) الذي عيّنه العامل هو صغير السنّ قويّ البنية ذكي للغاية وهو صالح للغاية لهاته الخطّة الصعيبة (أي الصعبة)"، وعيّن "خليفة نفزة من الرتبة

الخامسة". وأكّد المراقب المدني أهميّة تعيين خليفة على نفزة يكون "شاب حازم مع الفطنة"[87]. وقد عُيّن عمار بن عبد الله خليفة في 12 جانفي 1895. ولكن لم يتجاوز تعيين الخليفة عمّار على نفزة أكثر من سنة واحدة، فقد أثبتت دائرة الاختصاصات الفساد المالي للخليفة وعمله بالتهريب، فتم عزله وسجنه ثمانية أيّام[88].

كيف يفهم الفرنسيون وظيفة الخليفة؟ وما علاقة ذلك بتوجّه الإدارة الفرنسية نحو تعيين خليفة من خارج نفزة؟ ورد في أحد التقارير أنّ "الخليفة إنّما جُعل لفصل النوازل المحليّة وليخفّف على العامل وليكون نائبا له في جميع النوازل الخفيفة بشرط إعلام العامل...أن يكون ذا صدق، أن يراقب أمر الكنتره (التهريب) وأن يسعى لرفع الشقاق بين ماكنه ونفزة (أي فرض الأمن والتهدئة pacification بين العروش والمشيخات)...وأن يكون مُعينا للفرنسيين المقيمين أو المارّين بالمكان"، ومن المهمّ أن يكون الخليفة من خارج العرش لكي لا يميل لصالح عرش على حساب آخر، أو لكي لا يستقوي على الدولة بعصبيّة قوم أو أهل وعائلة، وأيضا لكي "لا يخشى على ضياع منافع العمل العامّة إذ إنّه لا مدخل له فيها". هنا تحصل الفائدة في تعيين خليفة من خارج نفزة، فاقد للأهل والعشيرة وليس له مصالح ورزق وثروات عقارية ومادية بالمكان[89].

برزت آراء عديدة في مسألة اختيار الخليفة المناسب والشيخ المناسب في ظلّ توازن قوّة دقيق بين المقيم العام بالعاصمة (الفرنسي) والمراقب المدني بباجة (فرنسي) وعامل باجة (تونسي). قال المراقب المدني بباجة Klepper أن القائد يريد دائما من المقيم العام أن يوافق على رغباته، وكانوا دائما يتخالفون مع بعضهم في مسألة تعيين الشيوخ. وأبرز العامل أنّه من المهمّ أن يتمّ اختيار الشيخ استنادا إلى ثروته، ولكن الأهمّ استنادا إلى كفاءته الإداريّة وذكاءه ونحا في فترة، كما أشار العامل، إلى حاجتنا إل إبراز أحقيّة تواجد الاستعمار وتجنّب السلبيات التي وجدت قبل تأسيس الحماية. وقد أبرز المراقب خلافه العميق مع قائد باجة الشاذلي بن فرحات خليفة علي الجويني في مسألة تعيين الشيوخ ممّا عطّل تعيين عدد كبير منهم وبقاء مشيخات شاغرة. وقد أبرز المراقب فرحه وثقته في شيخ نفزة[90].

كما أبرز المراقب المدني بباجة أن نفزة تنعم بالأمن والراحة تحت القيادة الذكيّة للحاج بن خميس، بعد عزل الشيخ محمد بوريال والد الخليفة السابق هلال، وهذه العائلة فهمت أخيرا أنها لا يمكن لها أن تشكّل بنفسها وحسب رغبتها الخريطة القانونيّة للمدينة، وبابتعاد هذه العائلة عن الحكم فإن كلّ المنطقة بأمان. وفي نفزة لاحظ العامل أن عددا كبيرا من الأوروبيين المشتغلين بالمناجم والغابات يعيشون في توافق مع الأهالي. وأبرز المراقب إجمالا أن موقف أهالي عمل باجة تجاه الأوروبيين لا يدلّ على كره يمكن أن يؤدّي إلى صدامات[91].

راهنت فرنسا على تعيين خليفة من خارج نفزة لفقدانها الثقة بالأهالي، وتوجّسها من أعيان المنطقة، ورغبتها في التعويل على أعوان دولة وظيفيّين. أبرزت لنا رسالة مهمّة من عامل باجة الشاذلي بن فرحات إلى الوزير الأكبر بوعتور مُجمل الهواجس السابقة، حيث سجّل العامل شكواه من رفض أهل نفزة إعلام الدولة بنوازلهم قائلا: "نعم ربّما أمكن لنا أن نراقب أمور التسجيلات من دفاتر العدول كل شهر مثلا، لكن...الغرض الأصلي بذلك التحجير هو تعليم أهالي العمل أجمع برفع تظلّماتهم وما يطري عليهم من النوازل لمركز العمل وهو أمر معدوم أمره هنا بالمرّة حتى صار من أمثال العامّة هنا: النفزي كيف العتروس نسله وسيّبه يدخل الجبل، وقد لاحظت حقيقة ذلك، فإن قلّة نوازل العمل الباجي لمن قابلها بنوازل العمل الكافي...مع كثرة سرقة الحيوانات بنفزة خاصّة لوجودها بين عرش مقعد وماكنه نسبة لفساد ومركز السرايق أمر معتبر"[92]. كما تشكّي المراقب المدني من "تكاثر وقوع القتل بنفزة"، وتقرّر "توبيخ الخليفة لعدم احتياطه وكثرة وقوع الجنايات بترابه"[93]. ووردت وثيقة أخرى على الوزارة الكبرى تضمّنت أخبارا عن "قلّة الأمن العام بجهة نفزة وتكاثر وقوع نوازل القتل فيها بحدّ غير مناسب"[94].

عجز الخليفة الحاج محمد صالح بن علي بن خميس العوادي، وهو "من سكّان باجة"، على السيطرة على خلافة نفزة، وطلب من الدولة إعفاءه من مهامّه بعد أن "ادّعى العجز عن القيام بواجبات خطّة الخلافة لمرض حلّ"[95]. وقد أرادت عائلة بوريال الرجوع مرّة أخرى للأضواء، لكن بطريقة غير مباشرة. فقد رشّحت تعيين، إلى جانب عدد كبير من شيوخ نفزة، الشيخ ونّاس بن عمّار[96]. وقد تمّ انتخاب الشيخ ونّاس بن عمّار بن منصور شيخ الحبابة خليفة على نفزة رغم رفض الوزير الأكبر لهذا التعيين[97].

لم يفي الشيخ ونّاس بوعده للمراقب المدني بعدم مضرّة النّاس. فقد وردت شكاية على الوزير الأكبر محمد العزيز بوعتّور من عدد من أهالي نفزة بعد أسبوع فقط من تعيينه خليفة، بتاريخ 6 أكتوبر 1902، تُفيد بأنّه توجّه إلى السوق الأسبوعية بنفزة "وسجن بعض أنفار" وخسّرهم في أموال لهم[98]. وعاش الخليفة الجديد مصاعب كثيرة في مهنته. فقد تشاجر مع عدد من المعمّرين الفرنسيين بنفزة (3 فرنسيي) بسبب رفضه بيع حصان لهم، وقد تعرّض للسبّ والشتم "تارة بالعربي وتارة بالفرنسي وأرادوا الهجوم عليّ بقصد الضرب"[99]. وقد قُدّم هؤلاء الفرنسيون الثلاثة للمحاكمة[100]. كما تورّط الخليفة ونّاس في التستّر على جريمة قتل والانتفاع من ذلك. فقد قتل أحد الأهالي امرأة، ودفنها أهلها ولم يتمّ إعلام السلطات بذلك. و"بعد 6 أيّام أعلمت الحكومة بباجة بذلك بطريق غير رسمي. وأثبت البحث الذي أجراه خليفة باجة أن يوم الدفن باعت عائلة القاتل فرسا وبقرة وثورا بثمن جملته 700 فرنك،، قُسمت فيما يظهر بين الصبايحي والخليفة بنفزة وكبير الدوّار (دوّار المساتريّة: الدوّار هو العرش)"[101].

كما أبدى عامل باجة تذمّرا من طريقة عمل خليفة نفزة، وقد أرسل رسالة إلى الوزير الأكبر ذكر فيها أنّه "لمّا باشرت العمل وجدت الخليفة (وناس بن عمار)...على غاية من التراخي في الخدمة...تبيّن أن التقصير سجيّة فيه...وحصل لي التعب الكبير، فزيادة على كون المركز صعب وبعيد (أي نفزة) من إدارة العمل، لم يجب هذا الخليفة عمّا يُكاتب في حقّه إلا القليل وبعد تكبّر...لاسيما في مسائل تنفيذ الأحكام الراجعة لصندوق الدولة...وأخيرا صار الأمر أعظم وأقطع بأن آل لإخفاء قتل الأنفس واللصوص، فتارة لمنفعة مالية وأخرى لقرابة"[102]. قدّم العامل في هذه الوثيقة تهما خطيرة تجاه الخليفة، فهو لم مقصّر ومتراخ خاصة في مسألة جمع الضرائب[103]، كما أنّه تورّط في التستّر على جرائم قتل وسرقة منتفعا من ذلك ماديّا أو حماية لأحد أقاربه.

قرّرت السلطة عزل الخليفة ونّاس بعد تورّطه في أشكال فساد عديدة وبسبب "مما هو عليه من سوء السيرة...صدر الاذن العليّ بتأخيره وانتخاب من يصلح للخلافة"[104]. وقد بقيت خلافة نفزة شاغرة مدّة طويلة إلى أواخر سنة 1908[105]. وتُبرز لنا الوثائق محاولة فرنسا تغيير نمط تعيين الخليفة في نفزة مع بداية القرن العشرين. فقد بقيت خلافة نفزة شاغرة لمدّة طويلة إلى جانب أربعة مشيخات أخرى، ولم تُخفي فرنسا حيرتها من طريقة الاختيار والشخص المُختار[106].

فرضت مسألة تأخّر تعيين الخلفاء اشكاليّات إداريّة على السلطة الفرنسيّة. ولهذا فقد صدر قرار بتاريخ 18 أفريل 1907 يقتضي "أنّ كل مشيخة شاغرة لأي سبب من الأسباب يجب أن تُناط عهدتها لأقرب خليفة لها، وعند عدم وجود خليفة بالعمل فإنّ المشيخة الشاغرة تُناط عهدتها لأحد مشايخ التراب المجاورين لها مع تفضيل الأقدم في الوظيفة عن غيره"، ويجب أن يكون الخليفة الوقتي "عارفا لأحوال قومه كما تفهمه عبارة الأقرب"[107].

بقيت خلافة نفزة شاغرة تقريبا لمدّة ثلاثة سنوات، ويبرز عجز السلطة الفرنسية على إيجاد خليفة مناسب لأهميّة المنطقة جغرافيّا ومنجميّا وديمغرافيّا (لاحتوائها على عدد كبير من المعمّرين) وصعوبة السيطرة عليها، وخاصّة لطبيعة التوازنات العائلية واحتدام التنافس بين أصحاب النّفوذ والمكانة في نفزة. فقد أخبر الآلاي أمين محمد حيدر عامل باجة في رسالة له إلى الوزير الأكبر يوسف جعيّط بتاريخ 21 أكتوبر 1908 أنّ خلافة نفزة بقيت شاغرة "من أواخر عام 1905"، وقد تبيّن عجز الخليفة الوقتي المُعيّن (الطبوبي بن خضر شيخ بني سعيد) إلى درجة أنّ "السرقات والجرائم صارت كثيرة". وقد أشار العامل في رسالته أنّ التطوّر العمراني في جهة نفزة حيث "لازالت في التقدّم لكثرة المعمّرين بها، وستمرّ السكّة الحديديّة بها في

القريب العاجل". وقد قرّر أخيرا السلطة الفرنسيّة " انتخاب خليفة أجنبي عن الفرقة المذكورة يكون ذو سلطة وحزم"، واقترح المراقب المجني بباجة لسم الحاج علي بن الحاج المختار شيخ الزواغه وأولاد خضر"[108].

أثار خيار تعيين الحاج علي بن الحاج مختار لغطا ونقاشا في كواليس الإدارة الاستعماريّة. فقد أرسل أحد المُخبرين ويُسمّى محمد صالح بن علي من باجة رسالة إلى الوزير المفوّض والكاتب العام بالدولة التونسية ذكر فيها أنّ عامل باجة مريض بأحد مستشفيات تونس منذ 3 أشهر

قام المراقب المجني بباجة بفرض اسم الحاج علي كرها على العامل بالاستعانة بمُترجِمه محمد قدّور. وقد أخذ المترجم على هذه الخدمة أربعة آلاف فرنك من أبرز مدعّمي ترشّح الحاج علي وهو التاجر اليهودي المقيم بباجة إبراهيم الطبوبي (المترشّح للخلافة نفسه أخذ 1700 فرنك من اليهودي نفسه). وأضاف المُخبر أنّ "الحاج علي المذكور هو انسان لا يقرأ ولا يكتب وأوّل صناعته بباجة حدّادا ولا يعرف من الخدمة إلا اسمه إلا أنّه أولّ جاسوس للمراقب (المراقب المدني بباجة)، وكلّ ما يبلغه له فهو كذب وسفه...وهو أوّل سبب الفتنة بينه (أي المراقب) وبين الحاج محمد بن خليفة". كما أخبر المُخبر أن المشايخ الخمسة من نفزة (من مدعّمي ترشّح الحاج علي) أخذ كلّ منهم 300 فرنك "والعامل لا يعلم شيئا". وقال المّخبر أن المراقب المدني بباجة هو أصل كلّ المشاكل، خاصة وأنّ عامل باجة (محمد حيدر) الجديد أصلح البلاد وقطع الرشوة، عكس رغبات منافسه المراقب المدني[109]. وقد مثّلت مسألة تعيين خليفة نفزة أحد أوجه الصراع والتنافس بين العامل والمراقب المدني، كل منهم يريد وضع حليف في المنصب. ورغم كل هذه الشبهات، فقد تمّ تعيين الحاج علي بن الحاج مختار خليفة على نفزة في 5 نوفمبر 1908[110].

أثارت شخصيّة الخليفة الجديد صراعا محتدما بنفزة بين مراكز نفوذ متعدّدة. فقد اشتكى مثلا عدد من المعمّرين الفرنسيين بالخليفة، وقد دافع عنه المراقب المدني Klepper ونفى كلّ التهم[111]. كما سعى الخليفة الحاج علي بن مختار إلى افتكاك زوجة الرجل يوسف بن عمر الباجي وهذه المرأة "لها قريبة متزوّج بها محمد بن علي المصري من تبّاع مولانا الأعزّ سيدي محمد الحبيب باي الأمحال"[112]. وبالمقابل تلقّى الخليفة الثناء من رؤساءه في العمل. فقد أرسلت الوزارة الكبرى مكتوبا إلى عامل باجة محمد صالح البكّوش ذكرت فيه أنّ خليفة نفزة " قايم (قائم) بواجبات وظيفته على الوجه المطلوب"، وصدر الأمر بترقيته إلى "الرتبة الثالثة"[113]. كما نال الخليفة الشكر من عامل باجة باعتبار أنّ "سعيه مشكور لدى ساير طبقات السكّان من معمّرين وأهالي"[114]. كما طلب العامل في 27 أوت 1917 ترقية الخليفة إلى الرتبة الثانية[115]. وتمت الموافقة على الطلب في 13 سبتمبر 1917[116]. وقد طرح عامل باجة محمد صالح البكّوش مرة أخرى على الوزير الأكبر مسألة ترقية الخليفة إلى الرتبة الأولى في 19 جويلية 1919[117].

تقدّم لنا وثيقة بتاريخ 19 ماي 1920 معلومات مهمّة عن شخصيّة الخليفة الحاج علي بن مختار، هذه الشخصيّة الغريبة عن نفزة والتي احتكرت منصب الخلافة بطريقة لافتة لسنوات طويلة وعصيبة (منها سنوات الحرب العالمية الأولى). فقد طلب المقيم العام الفرنسي من المراقب المدني مدّه بمعلومات ضافية على الخليفة وطبيعة علاقاته ومصادر ثروته، وكان جواب المراقب المدني أن أصل الخليفة من "نفات" وعائلته مقيمة بباجة منذ 3 أو 4 أجيال وهم حدّاده، ولديهم هنشير (قطعة الأرض الكبيرة) محبّس عليهم باسم هنشير الحداده، والحاج علي تاجر بالخشب والحديد وله علاقات مع يهودي باجي معروف حيث استفاد منه كثيرا. والخليفة لديه 3 إخوة أحدهم خليفة على زواغه و3 اخوات. ومن أملاكهم هنشير يسمّى "هنشير البكّوش" ومنذ 8 أو 9 أعوام اشترى مع اخوته أرضا مساحتها 45 هكتارا بجانب جسر تراغان. ومنذ 11 سنة بنى منزلا بنفزة حيث يسكن وفندقا ودكاكين ويربح من هذه العقارات 7000 فرنك سنويّا. واشترى (خلال زمن كتابة التقرير) في نفزة "هنشير رينار" ب50 ألف فرنك. واشترى من السيّدة Lelong أملاكها وهي هنشير أساسا ب230 ألف فرنك. وقد بيّن المراقب المدني دفاعا واضحا على الخليفة حيث أبرز أنه مجتهد في عمل الفلاحة ومجدّد كما أنّ الأخيرة كان الحصاد وفيرا والأسعار مرتفعة. وقد عيّن سابقا الحاج علي في 9 أفريل 1902 شيخا على وادي الزرقة، وشيخا على زواغه في 9 جوان 1904. وقد أبرز المراقب المدني أن جهة نفزة وأهاليها يعتمدون أساسا على سرقة الماشية وإخفاءها وعلى "البشاره"، مع كثافة سكانية استثنائية، وقد لعب الخليفة دورا بارزا في هذا المكان الصعب. وقد كان تعامله مثالي مع المعمّرين. كما أبرز المراقب المدني فرحه بوجود الخليفة بنفزة رغم أنّه لا يتكلّم الفرنسية، وهو يستطيع أن يكون قائدا جيّدا Un bon Caid لقبائل مثل أولاد عيار وجلاص وغيرهم[118].

بدأت الإدارة الفرنسية، مباشرة بعد الحرب العالمية الأولى، تتوجّس من خليفة نفزة بعد شغله لهذا المنصب لمدّة 14 سنة. فقد أبرز المقيم العام في أحد تقاريره شكوكا حول مصادر ثروة الخليفة[119]. وقد دافع الخليفة على نفسه في رسالة له أرسلها إلى الكاتب للحكومة يدافع فيها عن نفسه قائلا: "إنّي تقلّبت في خدمة الحكومة منذ ما يقرب من 20 سنة...في 5 نوفمبر 1908 أنعمت عليّ الحضرة العلية بخطّة خليفة...بنفزة...إني في الرابعة عشر سنة في وظيف الخلافة بالجبل الأبيض". وقد طلب الخليفة من السلطة ترقيته إلى عامل ونقله من خلافة نفسه، بتعلّة "رداءة" طقس المدينة، وقد قال "أرغب في سامي الجناب مكافأتي على ذلك وترقيتي لخطّة عامل"[120].

بقي الخليفة في منصبه بعد أزمة ما بعد الحرب العالمية الأولى. وقد تعدّدت شكاوي أهل نفزة من سياسات الخليفة بسبب أنّ "الحقوق تُباع عند بالدراهم (اتّهم بالرشوة)"[121]. وأرسل عدد من أهل نفزة رسالة تظلّم

بالخليفة إلى الوزارة الكبرى قائلين أن هذا الخليفة ظلّ في "عرش نفزة...حتى الآن تقريبا 17 سنة ونحن في أشد الظلم والكرب العظيم...ثروة المذكور تُغني عن جميع الدلايل (الأدلّة)"[122]. وقد حافظ خليفة نفزة على دعم عدد من أعوان الدولة الفرنسيين. فقد قدّم المراقب المدني بباجة شارل مانشيكور Charles Monchicourt تقريرا حول ثروة الخليفة مُبيّنا فيه إنّه جمع ثروته بسبب حسن تعامله وحكمة تصرّفه في ممتلكاته[123]. وقد تقدّم "المدير العام للخلافة والتجارة والاستعمار" بالشكر لخليفة نفزة "على إجراء الاحتياطات المتّخذة لإتمام جميع الخقّاف على وفق المراد ولحراسة الغابات لحفظها من الحرائق"[124].

أبرز المراقب المدني بباجة استغرابا من كره أهالي نفزة لهذا الخليفة وقدّم في أحد تقاريره تفسيرات عديدة لهذا الكره. فسبب "الهرج الواقع ضدّ سي الحاج علي بن مختار منذ 16 سنة يظهر لي أن المتسبّب فيه أرباب الزوايا (مقامات الأولياء الصالحين)" خاصّة شيخ الرحمانية. خاصّة مع وجود علاقة متينة بين عامل باجة وشيخ الرحمانية وهذه العلاقة استغربها الأهالي والأوروبيون. ووصفت الوثيقة علاقة شيخ الزاوية بالعامل "حبيبه (أي شيخ الزاوية) ذا النفوذ" و"المنقادون لشيخهم والذين منهم مقدّمون وشوّاش واخوان الطريقة". واستنتج المراقب المدني تواطئ عامل باجة مع شيخ الزاوية، وقد سعى العامل إلى "تعويض الخليفة المذكور بمن هو أحزم منه"[125]. وعقّب المراقب المدني على اتّهام الخليفة المذكور "بقسمة المسروق مع سرّاق المواشي"، وقال أنّه زار نفزة أكثر من 50 مرة في 18 شهرا ولم يلاحظ أي تجاوز من قبل الخليفة وهو "من المستخدمين الأكثر اعتدالا" والمعمّرين (الفرنسيين) يشهدون على ذلك، و"غالب المتشكّين من أرباب المناصب أو من أخوة الطريقة الرحمانية...فمنهم مشايخ مؤخّرُون (أي ساهم الخليفة في تأخيرهم وعزلهم) وأكثرهم سرّاق صدرت عليهم 4 أو 5 أحكام"، وقد نصح المراقب المدني بالتنبيه على شيخ الرحمانية محمد صالح "بلزوم السكنى بزاويته وعدم التدخّل في الأمور الإداريّة"، كما أوصى ب"زيادة المراقبة على إدارة خلافة نفزة والأمن العام". ورغم دفاعه على الخليفة إلاّ أنه أوصى بعزله في مدّة لا تتجاوز 18 شهرا و"تعويضه بشاب حازم للغاية عارف بأخلاق أهالي الجهة الشمالية ليقطع جرثومة البشارة (السرقة)"[126].

تعدّدت مراكز الضغط على الخليفة. فقد ذهب "عموم عرش نفزة" للتشكّي بالخليفة الحاج علي بن مختار بمدينة تونس، ولمّا رجعوا "إلى الجبل الأبيض وهو مركز نفزة" تلقّاهم الخليفة بالاستهزاء والوعيد المبطّن قائلا لهم "زيارة مقبولة، إني قاعد نترقّب لكم...ومحضّر لكم للضيفة (أي الضيافة)، وإذا تبقّوا لكم ناس الذين بهم عوارض الجنّ فقولوا لهم يمشوا يزوروا سيدي محرز مثلما زرتم أنتم...وإذا احتاجوا بالدراهم انسلّفهم (أي يُقدّم لهم سلفا)"[127]. وورد في وثيقة أخرى أنّ "كافّة أهالي متع عرش نفزة كبير وصغير ونسوان الذي زيد على 500 نفر من عمل باجة" اشتكوا بالخليفة[128]. وأعاد عدد من أهل نفزة شكواهم تجاه الخليفة قائلين أنّه

"لم ينتهي...من ظلمه...أرسل كاتبه وأمره بأن يصرخ البارود ليلا ووجّه التهمة على الفارّين من الأهالي (أي الفّارين من نفزة جرّاء ظلمه وعدد منهم توجّه إلى مدينة تونس)"[129].

ولمّا اشتدّ الخناق على الخليفة تقدّم برسالة إلى "مدير الداخليّة" يطلب نقله وترقيته إلى "كاهية طبرقه، حيث بلغه أنّ كاهية المكان يريد النقلة"[130]. بعد أن عُزل من منصب خليفة نفزة تمّت تولية الحاج علي بن الحاج مختار "خليفة شرفيّا بالمكان (نفزة) نظرا لسالف خدمته"[131].

6. خاتمة:

تبيّن لنا من خلال هذا المقال أنّ الموقع الجغرافي المتميّز لمدينة نفزة فرض نفسه على الإدارة الاستعماريّة، وجعل من نفزة عنصرا أساسيّا مُحرّكا لشبكة مصالح اقتصادية واجتماعيّة واتّصاليّة وسياسيّة أساسيّة للسلطة الحاكمة. (أنظر الصورة في الملحق)

ارتكز الوجود الاستعماري في البلاد التونسيّة على رغبة جامحة في استغلال ثروات البلاد الطبيعيّة وخاصة الثروة المنجميّة. احتوت نفزة وظهيرها الريفي على مواد منجميّة كثيرة أهمّها الزنك والرصاص، وهذا ما شجّع الإدارة الفرنسية على الاستثمار في البنية التحتيّة للمدينة وتغيير جغرافيّتها الجغرافيّة. فتم مدّ شبكة سكك حديدية مهمّة، وبناء الجسور والطرقات وتعبيد المسالك الريفيّة، وبعث مصالح البريد والهاتف والتيلغراف، إلى جانب تشجيع المعمّرين على السكنى والاستقرار والاستثمار في الجهة.

ساهما كلّ هذه العوامل في ترسيخ مكانة نفزة ضمن لبّ رحى السياسات الاستعماريّة في البلاد التونسيّة، وهذا ما جعل من مؤسّسة المشيخة محور اهتمام أساسيّ للسلطة الحاكمة، أي المقيم العام والوزير الأكبر والباي في تونس، العامل والمراقب المدني بباجة. مثّلت مؤسسة المشيخة محور رهان وشدّ وجذب بين مراكز النّفوذ هذه.

تعتمد آليات بناء المكانة الاجتماعية على ركائز ثابتة ومتينة، منها حيازة الممتلكات (المادية، العقارية، الحيوانية...)، والمكانة المهنية، والسيطرة على شبكة علاقات منتجة للقوّة والثروة الديمغرافيّة (عدد رقاب العرش) والذاكرة العائليّة المخزنيّة والمحاربة[132]. اعتمدت مؤسسة المشيخة في نفزة بداية الفترة الاستعمارية (1881) على هذه الركائز، ولم تستطع فرنسا تجاوز هذه التقنيات وطبيعة وتشكيل المكانات الاجتماعيّة رغم الفساد المعلوم لعدد من خلفاء نفزة، ولهذا حافظ "أعيان" البلد والعائلات المتنفّذة على حيازة مؤسسة

المشيخة رغم توجّس فرنسا منهم، وأهمّ العائلات هي عائلة بوريال (عرش أولاد بوعلي) وعائلة الأطرش (عرش الحبابة).

عجز هذا النمط من إنتاج القوّة على الصّمود أمام تغيّر الظرفيّات الداخلية التونسية والعالميّة. وقد مثّل بداية القرن العشرين (1900) تاريخا مهمّا لإعادة تفكير فرنسا في الخصال المناسبة للخليفة. وبرزت فكرة تعيين خليفة خارج عرش نفزة بعد نقاشات عديدة بين أعوان الدولة. وقد أصبح هذا الخيار هو الرهان الأنسب لعدّة اعتبارات أهمّها:

- عدم ثقة فرنسا في الأهالي وأعيانهم.
- حاجة فرنسا إلى عقلنة الإدارة تأسيس معايير واضحة لترشيح أعوان الدولة بعيدا عن العصبيّة العائلية أو عصبيّة العرش أو الحظوة الاجتماعيّة.
- مراهنة فرنسا على إنتاج أعوان دولة مُخلصين لها كامل الإخلاص، تُعيّنهم في أماكن يفتقدون فيها للسند العائلي والثورة المادية والعقاريّة، تقليصا من الفساد أوّلا، وثانيا إبقاء الخليفة المُعيّن تحت رحمة فرنسا، فهي سنده الوحيد في محيط غريب عنه. ولهذا فقد راهنت السلطة الفرنسية على تنصيب خليفة ذو أبعاد تعاقديّة وظيفيّة عوض خليفة ذو دعم تراحمي (عصبية الرحم والقرابة والعرش).

يفتح لنا هذا المقال، وهذه الاستنتاجات آفاقا عديدة للبحث في مسألة خلافة نفزة في فترة زمنيّة هامّة قُبيل أزمة 1929، واندلاع الحرب العالمية الثانية (1939– 1945). فهل حافظت فرنسا على سياسة تعيين الخلفاء من خارج عرش نفزة بعد عزل الخليفة الحاج علي بن الحاج مختار سنة 1926؟

7. ملحق الصّور:



صورة حديثة لمدينة نفزة تُبيّن أهمية شبكة طرقاتها ولعبها دور عقدة الوصل بين مدن مهمّة. طريق يُؤدّي إلى طبرقة (ومنها إلى الجزائر أو عين دراهم وجندوبة)، وطريق يُؤدّي إلى باجة (ومنها إلى تونس العاصمة) وطريق يُوصل إلى مدينة بنزرت المهمّة[133].

8. قائمة المراجع والمصادر:

الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 18، ملف 1، ملف فرعي 1

الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 18، ملف 6

الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 18، ملف 6، و.9 (ديسمبر 1949)

الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 1، و.5

الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3

الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.8- 9

الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.72

الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.87 (10 مارس 1897)

الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 5

الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 5، و.13 (28 أوت 1902)

الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 291، ملف 3، ملف فرعي 4، و.12 (9 جوان 1909).

الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 291، ملف 3، ملف فرعي 4

الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة س 2، الصندوق 26، ملف 91

الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة س 2، الصندوق 26، ملف 91، و.2

الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة س 2، الصندوق 26، ملف 91، و.4 (1922)

الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة س 2، الصندوق 26، ملف 91، و.6 (3 فيفري 1888)

الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة م 3، الصندوق 23، ملف 636.

برهومي، صلاح الدين، "زراعة التبغ ومصادر النقد لدى جبالية الشمال في القرن التاسع عشر"، **المجلة التاريخية المغاربية**، تونس، عدد 118، 2005، صص.221- 232

برهومي، صلاح الدين، "القطيع في الشمال الغربي: خمير وماكنة ونفزة ومقعد في القرن التاسع عشر"، **المجلة التاريخية المغاربية**، تونس، عدد 120، 2005، صص.249- 279.

برهومي، صلاح الدين، **الشمال الغربي الجبلي: الجبالية والمجال الزراعي من 1856 إلى 1945**، دار سحر للنشر، تونس، 2010.

إيفانز، كارين "إعادة النظر في المجتمع المحلي في العصر الرقمي"، ضمن: **علم الاجتماع الرقمي: منظورات نقديّة**، تحرير: كيت أورتون- جونسون/ نيك بريور، ترجمة: هاني خميس أحمد عبده، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 484، جويلية 2021، صص.103- 122

محمد صالح الحمداني، نهاية. **الحركة الوطنية التونسية (1881- 1920)**، دار المعتز للنشر والتوزيع، الأردن، 2016

Auguste Eugene Massé, *Notes d'un touriste sur les avantages et les progrès de la colonisation française en Tunisie*, Paris, 1910

Le Nord-Ouest de la Tunisie, Ruines Romaines, Forêts, Montagnes, Colonisation. Guide Illustré, (signé Dr. Carton), Tunisie, 1912

Nomenclature et répartition des tribus de Tunisie, Protectorat français. Secrétariat général du Gouvernement tunisien, 1900

Revue internationale des produits coloniaux et du matériel colonial, Paris, N.192, Janvier-Février 1943, p.67-68.

---

[1] *Revue internationale des produits coloniaux et du matériel colonial*, Paris, N.192, Janvier-Février 1943, p.67- 68.

[2] Auguste Eugene Massé, *Notes d'un touriste sur les avantages et les progrès de la colonisation française en Tunisie*, Paris, 1910, p.16

صلاح الدين البرهومي، 2005، صص.221- 232.

[3] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة م 3، الصندوق 23، ملف 636. مشروع "أشغال الطريق رقم 27: مفترق نفزة" بين سنتي 1903 و1908. وقد أشرف مثلا المهندس بيكار Picard على أشغال إنشاء عدد مهم من الطرقات والجسور مثل بناء جسر طوله 30 متر على وادي المعدن (أوت 1903). ويعبر هذا الجسر وادي المعدن على مستوى مفترق نفزة. وقدّرت التكاليف الاجمالية ب9960 فرنك مع إمكانية إضافة ألف فرنك. وقدّرت مدة الأشغال بأربعة أشهر. وفي صورة التأخّر فالمقاول يدفع 20 فرنك كل يوم تأخير، ونجد في كراس الشروط أن المقاول عليه أن يستخدم فقط المواد الأوليّة

المجلوبة من فرنسا وما يتبعها من المستعمرات. ومثّل مثلا منجم سيدي أحمد بنفزة رهانا مهمّا على مستوى تمرير مسالك وطرقات وبناء جسور مناسبة ومربحة وغير مكلّفة، وكان هدف إدارة الأشغال العامّة هو البحث عن أقصر المسالك وأقلّها كلفة وأفضلها جودة. أنظر: الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة م 3، الصندوق 23، ملف 636، و.4 (24 أوت 1903)

[4] صلاح الدين برهومي، 2010، ص.15-30.

[5] *Le* Dr. Carton, 1912, p.23.

[6] Secrétariat général du Gouvernement tunisien, 1900, p.14-20

[7] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 18، ملف 1، ملف فرعي 1، و.65 (سبتمبر 1893)

[8] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 18، ملف 1، ملف فرعي 1، و.65 (7 أكتوبر 1893)

[9] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.68 (11 فيفري 1896)

[10] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 18، ملف 6، و.4-5 (جوان 1923)

[11] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة س 2، الصندوق 26، ملف 91، و.3

[12] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 1، و.5

[13] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة س 2، الصندوق 26، ملف 91، و.2

[14] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 18، ملف 6، و.9 (ديسمبر 1949)

[15] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة س 2، الصندوق 26، ملف 91، و.4 (1922)

[16] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة س 2، الصندوق 26، ملف 91، و.10

[17] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 5، و.13 (28 أوت 1902)

[18] محمد صالح الحمداني، 2016، ص.87

[19] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 5، و.13 (28 أكتوبر 1902)

[20] يضعنا تمثّل الاستعمار لطريقة عيش الأهالي أمام رغبة فرنسية لفرض طريقة عيش مُعيّنة على سكان نفزة لم يألفوها وتُعارض نمط عيشهم وإنتاجهم وتمثّلاتهم. وهذا ما أوجد تصادما بين مجتمع محلّي ذو ثقافة خصوصيّة، وسياسة استعمارية تعاقديّة. أشار السوسيولوجي الإنجليزي كارين إيفانز إلى "المجتمع المحلّي باعتباره العلاقات المحليّة وغير التعاقديّة للنسيج الاجتماعي الشخصي، بخلاف النسيج الاجتماعي اللاشخصي الذي يُمثّل الأطر الاجتماعيّة الأوسع للأمة والمنطقة والمدينة الموضوعة لتنظيم العالم الاجتماعي بعد صعود مشروع التنوير في الغرب". أنظر: كارين إيفانز، 2021، ص.104.

[21] بقيت السلطة تراهن على عدد من أبناء عائلة بوريال خارج منطقة نفزة مثل حالة أحمد بن هلال بوريال المُعيّن شيخا على كضاعه من عمل باجة. أنظر: الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 291، ملف 3، ملف فرعي 4، و.9 (25 جوان 1907). عُوقب هذا الشيخ بخمسين فرنك جرّاء تطاوله على موظّفي إدارة العمل و"التشويش على المستكتبين". أنظر: الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 291، ملف 3، ملف فرعي 4، و.11 (23 أكتوبر 1908). وقد عُزل الشيخ أحمد بن هلال بوريال عن مشيخة كضاعة بسبب "تشكّيات كثيرة". أنظر: الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 291، ملف 3، ملف فرعي 4، و.12 (9 جوان 1909).

[22] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 5، و.18 (3 أكتوبر 1902). أصرّت السلطة الفرنسية على تعيين الشيخ ونّاس في خطّة الخليفة رغم جهله بالكتابة، وقد "جُعل طابع له". أنظر: الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 5، و.21 (17 ديسمبر 1902)

[23] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.76

[24] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 291، ملف 3، ملف فرعي 4، و.4 (14 نوفمبر 1899)

[25] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 18، ملف 1، ملف فرعي 5، و.44 (7 نوفمبر 1908)

[26] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 1، و.7

[27] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 4، و.13 (28 مارس 1896)

[28] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 1، و.9

[29] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 1، و.12

[30] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 1، و.20

[31] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 1، و.16

[32] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 1، و.25

[33] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 1، و.30. وقد طلب الخليفة محمد بوريال الصلح مع هذه العروش وأرسل لهم وساطات بعد أن علم بنيّتهم في الهروب والشكاية التي قدّموها إلى الوزارة الكبرى. فقد ورد في أحد السائل المرسلة من طائفة من سكّان نفزة إلى الوزير الأكبر: "وقع عندنا فرح (أي عُرس) في فرقة أولاد سالم من نفزة واجتمعنا عرشنا كلّه في الفرح حتى أتانا قدر 10 من الناس منهم حجّاج ورجّاله كبار من اخوة الخليفة بوريال من أولاد بوعلي وطلبوا الصّلح بين العرش والخليفة بوريال...ذكروا لنا: اطلبوا ما ضاع لكم ندفعوه لكم...قلنا لهم نحن اشتكينا إلى سيّدي الوزير...أما هذا الصلح بيننا وبين الخليفة لا يمكن هذا الكلام". أنظر: الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 1، و.33.

[34] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 1، و.41.

[35] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 1، و.43. (ديسمبر 1886)

[36] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.32 (1 جويلية 1895)

[37] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.32 (1 جويلية 1895)

[38] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.42 (25 جوان 1895)

[39] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة س 2، الصندوق 26، ملف 91، و.12

[40] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة س 2، الصندوق 26، ملف 91، و.7 (4 فيفري 1888: رسالة من عامل باجة أمير اللواء علي الجويني إلى الوزير الأكبر محمد العزيز بوعتور)

[41] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة س 2، الصندوق 26، ملف 91، و.6 (3 فيفري 1888)

[42] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة س 2، الصندوق 26، ملف 91، و.5، 10

[43] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة س 2، الصندوق 26، ملف 91، و.3 (1 جويلية 1887)

[44] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة س 2، الصندوق 26، ملف 91، و.5 (24 أكتوبر 1911)

[45] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة س 2، الصندوق 26، ملف 91، و.4

[46] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة س 2، الصندوق 26، ملف 91، و.5 (5 أكتوبر 1886)

[47] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة س 2، الصندوق 26، ملف 91، و.12

[48] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة س 2، الصندوق 26، ملف 91، و.10

[49] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 1، و.6 (13 ديسمبر 1885)

[50] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 1، و.4

[51] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 1، و.1

[52] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 1، و.1 (13 أوت 1887)

[53] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 1، و.5 (4 أكتوبر 1887)

[54] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.1.

[55] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.4

[56] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.5 (12 جويلية 1888)

[57] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.38 (29 جوان 1895)

[58] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.6 (رسالة من عامل باجة إلى الوزير الأكبر بوعتور بتاريخ 17 جويلية 1888)

[59] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.8- 9

[60] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.10- 11

[61] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.12

[62] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.13 (مارس 1895)

[63] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.22 (27 ماي 1895)

[64] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.24 (27 ماي 1895)

[65] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.25 (27 ماي 1895)

[66] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.28

[67] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.30 (13 ماي 1895)

[68] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.38 (29 جوان 1895)

[69] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.53 (23 جويلية 1895)

[70] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.56

[71] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.58 (9 نوفمبر 1895)

[72] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.64 (27 أوت 1895)

[73] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.70 (23 نوفمبر 1896)

[74] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.67 (25 أفريل 1896)

[75] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.71 (29 أكتوبر 1896)

[76] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.77

[77] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.80 (10 فيفري 1897)

[78]الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.82 (27 جانفي 1897)

[79]الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.83

[80]الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.87

[81]تُخبرنا وثيقة مهمّة أن نفس أمين المعاش المتحالف مع عائلة بوريال هاجم وأرسل رسائل تظلّم وتشكّي من الفساد المالي لعدد من شيوخ نفزة، وكان هؤلاء الشيوخ أيضا من أشدّ معارضي الخليفة هلال بن بوريال. ولهذا فقد كان أمين المعاش من ناحية وسيلة مهمة لدى عائلة بوريال في مهاجمة الشيوخ المعارضين للعائلة (اتّهمهم بالفساد)، ومن ناحية أخرى دعّم أمين المعاش العائلة في السوق الأسبوعي عبر الترويج لها والدفاع عنها وكسب الحلفاء لها من السكان والمتسوّقين. أنظر: الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.76. أنظر أيضا العلاقة المتوتّرة بين أمين المعاش، وبقية الرجال الأربعة المنتشرين في عرش نفزة والداعمين لعائلة بوريال، والشيوخ المعارضين للعائلة: الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.90 (11 مارس 1897)

[82]الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.72

[83]الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 3، و.87 (10 مارس 1897)

[84]الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 8، و.2 (8 مارس 1897)

[85]الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 8، و.4 (3 أفريل 1897)

[86]الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 4، و.1 (23 ديسمبر 1895)

[87]الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 4، و.1- 4 (4 نوفمبر 1895)

[88]الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 4، و.11 (28 ديسمبر 1896)

[89]الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 8، و.10 (25 جانفي 1898)

[90]الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 18، ملف 1، ملف فرعي 2، و. 104 (1898)

[91]الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 18، ملف 1، ملف فرعي 2، و. 105 (1898)

[92]الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 8، و.11 (25 جانفي 1898)

[93]الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 8، و.18 (18 نوفمبر 1901)

[94]الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 8، و.19 (10 ديسمبر 1901)

[95]الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 8، و.27- 28 (8 أوت 1902)

[96]الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 5، و.2 (27 أوت 1895)

[97]الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 5، و.1- 14

[98]الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 5، و.19

[99]الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 5، و.26 (6 جوان 1904)

[100]الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 5، و.27 (15 جويلية 1904)

[101]الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 5، و.29 (تقرير من المراقب المدني بباجة بتاريخ 27 نوفمبر 1905)

[102]الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 5، و.31 (24 ديسمبر 1905)

[103] عانت السلطات الفرنسية كثيرا من تورّط أعوان الدولة (شيوخ وخلفاء وعمّال) من مسألة الفساد المالي خاصة في سرقة جزء من الضرائب المقدّدمة من السكّان. فقد ثبت مثلا أن شيخ المساتريّة "تخلّد بذمّته مال للجانب الدولي عند محاسبته في شهر سبتمبر الافرنجي من العام الفارط وقدره 1635 فرنكات، وجعلت على مكاسبه عقلة". أنظر: الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 5، و.33 (11 جانفي 1903)

[104] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 5، و.34 (16 جانفي 1906)

[105] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 5، و.35 (8 ماي 1907)

[106] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 18، ملف 1، ملف فرعي 5، و.26 (29 أكتوبر 1908)

[107] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 7، و.13 (24 ماي 1907)

[108] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 7، و.21

[109] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 7، و.23 (1 نوفمبر 1908)

[110] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 7، و.25

[111] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 7، و.27 (10 ماي 1910)

[112] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 7، و.38 (نوفمبر 1916)

[113] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 7، و.29- 30 (10 مارس 1913)

[114] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 7، و.32 (29 جانفي 1913). سبق لهذا الخليفة أن نال نيشان الافتخار سنة 1909. أنظر نفس الوثيقة.

[115] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 7، و.40- 41

[116] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 7، و.44

[117] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 7، و.45

[118] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 7، و.45 (19 ماي 1920)

[119] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 7، و.52 (30 مارس 1920)

[120] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 7، و.62 (23 نوفمبر 1921)

[121] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 7، و.76 (16 ديسمبر 1924)

[122] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 7، و.77 (23 ديسمبر 1924)

[123] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 7، و.82 (14 جوان 1925)

[124] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 7، و.104 (28 ماي 1925)

[125] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 7، و.91 (6 فيفري 1925: رسالة من المراقب المدني بباجة إلى المقيم العام).

[126] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 7، و.91 (6 فيفري 1925)

[127] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 7، و.96 (25 جانفي 1925)

[128] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 7، و.97 (30 جانفي 1925)

[129] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 7، و.109 (13 أكتوبر 1925)

[130] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 7، و.106 (16 جوان 1925)

[131] الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة أ، الصندوق 19، ملف 5، ملف فرعي 7، و.104 (18 فيفري 1926)

[132] جان. إيه. جي. إم. فان دايك، 2021، ص.137.

[133] تحصّلنا على هذه الصورة الجويّة بالاستعانة ببرنامج Google Earth. أنظر:

https://earth.google.com/web/search/Nefza/@36.97541611,9.08195241,37.34611758a,558.52790226d,35y,48.31753689h,44.97644272t,0r/data=CigiJgokCboYmPYcdkJAESG1cnkCcEJAGUCBijTgWCJAIRIIFDVWHiJA

العلاقات الجزائرية المغربية: دراسة في موقف المغرب الأقصى من الاحتلال الفرنسي للجزائر والمقاومة الجزائرية.

Algeria Study of Morocco's position on the French occupation of Algeria and the Algerian resistance.

رفيق تلي
Telli Rafik
1 جامعة الدكتور مولاي الطاهر – سعيدة– (الجزائر)، rafiq.telli@univ-saida.dz

تاريخ الاستلام: 2021/09/25 - تاريخ القبول: 2021/11/03 - تاريخ النشر: 2022/01/05

ملخص:

خلّفت كارثة احتلال الجزائر وقعا مدويا داخل المغرب الأقصى، فنجد أنّ السلطان المغربي مولاي عبد الرحمن وقف إلى جانب إخوانه الجزائريين من خلال استقبالهم وتضامنه هو وشعبه معهم، حيث قدم لهم كل متطلبات واحتياجات الحياة في المغرب الأقصى، كما عمل على مساندة وتلبية طلبات الأمير عبد القادر في بداية الأمر، لكن وتحت ضغط الاستعمار الفرنسي تراجع عن هذا الدعم والمساندة ووقع بين الأمير والسلطان عدّة مناوشات أدّت إلى سوء العلاقات بينهما الأمر الذي أدّى في الأخير إلى استسلام الأمير عبد القادر، ثم تأتي مقاومة الشيخ بوعمامة لنفس الغرض المتمثل في مقاومة المستعمر الفرنسي وتحت ضغط هذا الأخير لجأ بوعمامة إلى المغرب الأقصى لكن السلطان المغربي رأى أنه سوف يأتي كسابقيه بمجموعة من المتاعب فحاربه وعمل على إخراجه من بلده، وأمام الضغوطات التي وجد فيها بوعمامة نفسه وكبر سنه عجز عن مواصلة المقاومة فطلب الأمان من الفرنسيين، وفي الأخير جاءت مقاومة الأمير عبد المالك والذي جاء لنفس الغرض، الذي جاء من أجله سابقوه وهو محاولة القضاء على المستعمر الفرنسي بداية من المغرب الأقصى، لكن اصطدامه مع محمد بن عبد الكريم الخطابي أدى إلى مقتله.

كلمات مفتاحية: الجزائر؛ الاحتلال؛ المغرب الأقصى؛ المقاومة؛ الاستعمار الفرنسي؛ العلاقات.

المؤلف المرسل: رفيق تلي، **الإيميل:**rafiq.telli@univ-saida.dz

Algeria Study of Morocco's position on the French occupation of Algeria and the Algerian resistance.

Abstract:

The crisis of Algeria occupation left a bitter place inside Al-Aqsa Morocco, as Moroccan Sultan Moulay Abdul Rahman stood beside his Algerian brothers through receiving and solidarity with them and his people, where he presented them all the requirements and needs of life in Al-Aqsa Morocco, and he also supported and met the demands of Prince Abdul Qader at the beginning. But under the pressure of the French colonization, this support and support went back and the prince and Sultan signed several skirmishes that led to bad relations between them, which led in the latter to the surrender of Prince Abdul Qader. Sheikh Bouamama's resistance came to the same purpose of resisting the French colonist and under pressure of the latter, Bouamama resorted to the far-reaching Morocco, but the Moroccan Sultan saw that he will bring his predecessors a group of troubles, so fight him and get him out of his country. In front of the pressures, where Poamama found himself and his old age, he was unable to continue the resistance, so he asked the French for security. The last came the resistance of Prince Abdul Malik, who came for the same purpose as his predecessors, which is the attempt to eliminate the French colonizer starting from Al-Aqsa Morocco, but his collision with Mohammad Bin Abdul Karim Al-Khadabi led to his death.

Keywords: Algeria; occupation; Morocco; Al-Aqsa; resistance; French colonization; relations.

1. مقدمة:

احتلت قضية التعاون والتضامن بين أقطار المغرب العربي مكانة بارزة في اهتمامات الحركات الوطنية المغاربية وأدبيات أحزابها، وهذا يعود حسب اعتقادنا إلى عدّة عوامل جوهرية، منها بالدرجة الأولى: التقارب والامتداد الطبيعي بين دول المغرب العربي، وحدة اللغة والدين، التاريخ المشترك، والعادات والتقاليد المشتركة.

هذه الروابط والعوامل الروحية جسّدت فكرة الوحدة لدى سكان المغرب العربي، فكان لرجال الفكر والسياسة المغاربية دور كبير في ترسيخها في الأذهان، وحتى التضحية من أجلها في كثير من الأحيان، على اعتبار فكرة الوحدة مسلّمة وواقع حتمي لمواجهة الفكر الاستعماري المبني على التّفرقة والتجزئة والهيمنة الشاملة (صغير، 2012، صفحة 55).

ومن هذا المنطلق فإن الدارس للتاريخ المغاربي يلاحظ عراقة العلاقات الجزائرية المغربية التي تم نسجها عبر التاريخ المشترك بمختلف مراحله سواء في العهد الوسيط أو الحديث، وهي العلاقات التي كان يسودها التفاهم تارة والتوتر تارة أخرى، فهذه العلاقات وإن كانت ضاربة جذورها في أعماق التاريخ فلا بدّ من الوقوف لنتساءل عن طبيعتها خلال مرحلة الاحتلال الفرنسي للجزائر وكيف كان موقف المغرب الأقصى من الحملة الفرنسية العسكرية على الجزائر؟ وبماذا تميزت العلاقات بين الطرفين أي الجزائر والمغرب الأقصى أثناء مرحلة المقاومة؟

وتهدف هذه الدراسة إلى معرفة واقع العلاقات الجزائرية المغربية أثناء احتلال فرنسا للجزائر سنة 1830 من خلال التعرف على موقف المغرب الأقصى من احتلال جارتها الجزائر، والتعرف كذلك على مميزات العلاقات بينهما (أي ما بين الجزائر والمغرب الأقصى) أثناء فترة المقاومة الشعبية الجزائرية للمحتل الفرنسي.

وفي محاولة منّي للإجابة على مختلف التساؤلات المطروحة، فإنّني اعتمدت في معالجة مضمون هذه الدراسة على المنهج التاريخي التحليلي وكذا المنهج الوصفي الذي تفرضه متطلبات بناء الواقعة التاريخية في قالبها الأكاديمي المنهجي.

2.العلاقات الجزائرية المغربية أثناء الاحتلال الفرنسي للجزائر:

اختلفت الروايات التاريخية حول الموقف الرسمي الذي تبناه البلاط المغربي – السلطان – من احتلال مدينة الجزائر، فهناك من يرى أنّ السلطان "مولاي عبد الرحمن" اتّخذ موقفا سلبيا اتّجاه ما حدث ويكمن في أنّه كتب إلى"كلوزيل" (clauzel) معبّرا له عن فرحته بالانتصار الذي حقّقه على الجزائر، وأملا في توسيع حدود بلاده على حساب الغرب الجزائري دون عائق (قاصيري، 2001، الصفحات 15-16)، وفي الوقت نفسه أقدم– بعدما وصلته أخبار الاحتلال– وعلى حسب ما ذكرته المصادر التاريخية أنّ السلطان انتقل من مدينة مراكش إلى مكناس في الشمال ليكون قريبا من مسرح الأحداث (قاصيري، 2001، صفحة 16) .

وعلى النقيض من ذلك، فإن معظم الكتاب الجزائريين والمغاربة الذين تناولوا أحداث الاحتلال الفرنسي للجزائر سنة 1830م يقدّمون آراء تختلف عن الرأي الأول، وهي تثمّن موقف السلطان الايجابي (معريش، 1989، صفحة 26)، فبمجرّد أن سمع خبر احتلال العاصمة الجزائرية وجم السلطان فقام وقعد!

وكتب مباشرة إلى "محمد أشعاع" بشأن هذه الكارثة ما نصه: "وصلنا كتابك صحبة كتاب ابن عليل(أحد وجهاء يهود طنجة) على شأن الواقعة التي ساءت الإسلام والمسلمين، وأغرّت عيون أهل التّقوى والدّين من استيلاء عدو الله الفرنسيين على ثغر الجزائر ...إنا لله وإنا إليه راجعون اللهم أجر المسلمين في هذه المصيبة العظمى" (قاصيري، 2001، صفحة 16)، كما شكّل احتلال الجيش الفرنسي للجزائر يوم 05جويلية1830، بداية عهد جديد وتحول تاريخي ليس على الجزائريين فحسب، بل للمغاربة أيضا، إذ قال قنصل فرنسا في طنجة: "إنّ بلوغ نبإ هذا الاحتلال الذي نقله يهود "ابن عليل" ممثل السلطان في جبل طارق قد أصاب عامة العرب المسلمين بالذهول (سيمو، 2012، صفحة 71) .

وعموما خلّفت كارثة احتلال الجزائر وقعا مدويا داخل المغرب، وأصيب المغاربة بخيبة أمل قوية، وذلك لما كان يحمله هذا الحدث من دلالات سياسية ودينية فهو احتلال "أعداء الله لجزء من دار الإسلام"، وهكذا صار الهم واحدا، هو البحث عن صيانة الكرامة وحفظ الكيان، وذلك بعد أن أدرك المغاربة بسرعة الأخطار التي تهدّد استقلالهم من جراء استقرار قوة أوروبية استعمارية على الواجهة الشرقية المتاخمة لحدودهم ساعية نشر قيّمها وتحقيق أطماعها الترابية (سيمو، 2012، الصفحات 71-72).

ونتيجة للاضطهاد الذي حّل بالجزائريين هاجرت عشرات الأسر إلى المغرب الأقصى، أين لقيت تعاطفا، وفي هذا الصدد أصدر مولاي "عبد الرحمن" تعليماته إلى عامة الشعب المغربي يوصيهم بمساعدة الجزائريين حيث يقول: "هم منّا وإلينا ولا ندّخر عنهم شيئا من المعونة إذا تمكّنا" (معريش، 1989، صفحة 26).

وفي هذا السياق أدرك سكان غرب الجزائر، ومعهم المغرب الأقصى ككل أنّ احتلال فرنسا للعاصمة الجزائرية سنة 1830م، سيؤدي لا محالة إلى التوسّع نحو الغرب أيضا، لذا عزم سكان هذه المنطقة إلى الاحتماء بسلطان المغرب، فبعثوا وفدا يمثل سكان منطقة تلمسان نحو مكناس يطلبون الدخول تحت الطاعة المغربية عن طريق تقديم بيعتهم للسلطان "عبد الرحمن"، ثم تلا ذلك وصول بيعة القبائل الأخرى في المنطقة لنفس الغرض أي الاحتماء بالسلطة المغربية (بوزيان، 1988، الصفحات 73-74) .

ويشير "الناصري" إلى أنّ السلطان "عبد الرحمن" أبدى قبوله لهاته البيعة غير أنه ارتأى – مراعاة للتقاليد– أن يبني موافقته على نصّ شرعي فعرض الأمر على علماء فاس، وكان هنالك من "أفتى بنقيض المقصود وهنالك من رخّص"، ولكن أغلبيتهم كشفت عن عدم الموافقة على طلب أهل تلمسان (الناصري،

د.ت، الصفحات 27–33)، الأمر الذي أدّى بالتلمسانيين إلى التأكيد أن ولايتهم لم تعد تابعة للباب العالي، وأنّ حالتها الداخلية تستدعي اللجوء إلى إمام آخر غير السلطان العثماني (سيمو، 2012، صفحة 73).

ونتيجة لذلك قبل السلطان "عبد الرحمن" بيعة أهل تلمسان حيث استقبل وفدهم، وأخبرهم بأنهم يعدّون من مملكته وتحت سلطته نظرا لاتّصال بلادهم ببلاده والاتحاد في الجنس والمذهب والعوائد، وقد عيّن السلطان "عبد الرحمن" خليفة له بتلمسان هو ابن عمّه "علي سليمان" تحت وصاية عامل وجدة.

هكذا كان الموقف المغربي المتضامن مع المهاجرين الجزائريين في محنتهم واضحا في عهد السلطان "عبد الرحمن"، فعند وصول أوّل باخرتين إلى ميناء مدينة تطوان بعد شهر واحد من بداية الحملة الفرنسية، توصّل عامل تطوان برسالة سلطانية توصيّة بحسن استقبالهم وإيوائهم "فكل من ورد منهم قابله بالبشاشة والقبول وأجبر خواطرهم بالإكرام، ولِيّن الجانب وأحرى إخواننا المسلمين الذين قهرهم العدو واستولى على أملاكهم وبلادهم" (السلطان، 1831، صفحة 01).

كما أمر السلطان عامله بتوزيع التّجار والحرفيين على أهل خطتهم، وإدماج العناصر العسكرية "البحرية والطبجيّة والعارفون بصنعة البنية والكورة والمدافع والمهارس في الجيش المخزني، حتى يسهل عليهم الاندماج في المجتمع المغربي ولا يتعرّضون للضياع، ومن جهة أخرى صدرت الأوامر السلطانية لعامله بتحريرهم وتوقيرهم واحترامهم، بحيث لا يؤاخذون بكلفة مخزنية ولا مغرم ولا بهدية كسائر الإيّالة مراعاة لهجرتهم وتغرّبهم عن أوطانهم" (أمطاط، 2008، صفحة 50).

وأولى السلطان عناية خاصة بالعلماء والفقهاء في تطوان مثل قاضي المواريث بالجزائر الذي رتّب له ستين أوقية كل شهر من مستفاد الأوقاف والفقيه "أحمد الشطاب الجزائري" (أمطاط، 2008، صفحة 50)، وأمام هذا الاهتمام المتزايد للسلطان بالمهاجرين الجزائريين، تزايد عددهم فوصل في نهاية القرن التاسع عشر إلى حوالي ثلاثمائة عائلة جزائرية، لها ملكيتها الخاصة بالمغرب وفي مختلف الميادين، هذا فضلا عن العناصر التي حظيت بثقة السلطان "عبد الرحمن"، كالقاضي "الهاشمي بن بومدين بروكش محمد الوالي" والفقيه "أحمد بن عبد القادر بن الطاهر"، فشكّل هذا الوفد هيئة قضائية إدارية جزائرية للنظر في كل ما يتعلّق بأحوالهم الشخصية وتقديم متمنّياتهم في الأعياد الدينية والاستقبالات الرسمية لدى السلطة المخزنية، وقد ضمّت جماعتهم وقتئذ خمسة أعيان هم:"علي بن عبو" و"الحاج عبد القادر بن الكندوز"

و"محمد بن العربي" و"محمد بن التهامي" و"محمد بن أحمد الهاشمي" (العلوي، 1985، الصفحات 108-109)، حيث ساهم هؤلاء بنصيب وافر في الثقافة المغربية والاقتصاد والصناعة والحرفية والسياسية سبيلهم في ذلك سبيل المغاربة، فلم يكونوا منعزلين ومنغلقين على أنفسهم أو منبوذين مقهورين على أمرهم كما ساهموا في مختلف الأنشطة بالبلاد (بوهليلة، 2012، صفحة 132) .

وممّا تجدر الإشارة إليه أن المهاجرين الجزائريين بالمغرب لما يئسوا من العودة إلى الوطن الأم الذي ظلّ حلما يراودهم منذ الهجرة، ولما تقطّعت بهم السبل وبعدما كثر عددهم، وزادت احتياجاتهم ومتطلّبات حياتهم قرّروا تنظيم أنفسهم وفق ما تقتضيه الحياة وتفرضه عادات ونظم وقوانين الدولة المضيفة، رفع هؤلاء رسائل إلى سلاطين المغرب عبّروا من خلالها عن حاجياتهم الماسّة إلى ضرورة إيجاد آليات من شأنها أن تضمن لهم الاستقرار، وتمتين العلاقات بينهم وبين السلطة المخزنية من جهة، وبينهم وبين المغاربة من جهة أخرى، فضلا عن تنظيم العلاقات بينهم (بعيش، 2013، الصفحات 80-81) .

إنّ هذا الاهتمام من طرف السلطان "عبد الرحمن" ردّت عليه فرنسا برسالة تهديد تكلّف بها نائب قنصلها بطنجة "دولبورط" "Delaporte"، الذي أحاط السلطان علما بأن "الوسيلة الوحيدة التي يمكنه بها أن يحافظ على العلاقات الودية التي جمعته إلى ذلك الحين بفرنسا، هي الإخلاء العاجل لهؤلاء المهاجرين والوعد القاطع بالامتناع مستقبلا عن كل هجوم جديد على الممتلكات التي سقطت بقوة السلاح في أيدي فرنسا" (سيمو، 2012، الصفحات 73-74).

ولم يقتصر تعامل السلطان مع هؤلاء المهاجرين بل تعدى ذلك إلى "الداي حسين"، فعقب إمضائه لمعاهدة الاستسلام سنة 1830م، والتي جاء في شرطها الثالث: حرية اختيار الداي لمكان انتقاله فعبّر السلطان عن استعداده لاستقباله هو وحاشيته بمدينة تطوان التي حلّت بها الأسر الجزائرية، إلاّ أن هذا الأخير فضّل التوجّه إلى بلاد النصارى أولا وبعد تنقلات عدة استقرّ به المقام في مصر (القاسم، 1998، صفحة 489).

3.العلاقات الجزائرية المغربية أثناء المقاومة الجزائرية:

1.3 مقاومة الأمير عبد القادر:

نتيجة لسقوط العاصمة الجزائرية في 05 جويلية 1830م، واستسلام "الداي حسين" ورحيله عن البلاد وما تبعه من استسلام "الباي حسين" باي وهران ورحيله هو الآخر، أن هرع أهل الغرب الجزائري إلى الشيخ محي الدين والد الأمير عبد القادر لمبايعته لكنه اعتذر لهم لكبر سنه (قليل، 2013، الصفحات

45-46)و (تشرشل، 1974، الصفحات 56-57)، الأمر الذي سبق وأن ذكرناه فإن هؤلاء استنجدوا بسلطان المغرب يطلبون منه وضعهم تحت حكمه فقبل بذلك (بوزيان، 1988، صفحة 74) ، غير أن محي الدّين وعندما ألحوا عليه إلحاحا شديدا قبل القيادة على أن ينوب عنه ابنه الشاب "الأمير عبد القادر" في القيادة، ورضي الناس بذلك وتمت المبايعة "للأمير عبد القادر" (قليل، 2013، صفحة 46)، في 27 نوفمبر1832م على أساس أن يقود الأمير المقاومة الشعبية ضدّ العدو فصرّح :" قبلت بيعتهم وطاعتهم كما أني قبلت هذا المنصب مع عدم ميلي إليه مؤملا أن يكون واسطة لجمع كلمة المسلمين ورفع النزاع والخصام من بينهم ومنع الأعمال المنافية للشريعة وحماية البلاد من العدو"، فلم يرض بتسميته سلطانا واكتفى باسم الأمير (عمران، 2010، صفحة قرص مضغوط).

سبق وأن قلنا أن سلطان المغرب تعرّض لضغوط فرنسية سنة 1833 أبعدته عن مساعدة الجزائريين، ومنذ هذا العام بدأ "الأمير عبد القادر" يتّصل بسلطان المغرب طالبا مساعدته على الجهاد الذي يخوضه ضدّ المستعمر الفرنسي (حرب، 2004، صفحة 452).

ومن هذا المنطلق ساند السلطان المغربي "الأمير عبد القادر"، ولبّى له مجموعة من المتطلّبات القائمة وقتذاك، ذلك بأنّ تحرّك "عبد القادر الجزائري" ضدّ الفرنسيين كان ذا بعدين ديني وسياسي، فقد اعتبرت الحرب التي شنّها على فرنسا حرب جهاد، حربا مقدسة، فكان على السلطان "عبد الرحمن" أن يناصر الأمير المجاهد، كما كانت مساندته واجبا ومن جهة أخرى، فإنّ أهداف الأمير السياسية كانت تتساوى والمرامي المغربية التي كانت تستهدف تحطيم الاستعمار الفرنسي في هذا القطر (سيمو، 2012، صفحة 75).

فبعد أن فشل السلطان في تدخّله المباشر في القضيّة الجزائرية وجد في مساندته لـ" لأمير عبد القادر" فرصة لممارسة واجبات لم يقدر على تحقيقها سابقا، ذلك أنّ مساعدته للأمير أتاحت للسلطان "عبد الرحمن" إمكانه دعم مكانته الدّينية سواء على المستوى الداخلي أو الخارجي، والحد من الخطر الذي يمثّله الاستعمار الفرنسي على حدود المغرب الشرقية (سيمو، 2012، صفحة 76).

لقد لبّى سلطان المغرب نداء "الأمير عبد القادر" فأرسل له مساعدات تتمثّل في الإمدادات العسكرية، وشجّع كذلك القبائل على مساعدته وتقديم العون له (حرب، 2004، صفحة 452)، ومن ذلك ما

سجّله القنصل "دونيو" عندما قال :"من المؤكّد أن حمل عبد القادر للسلاح ولّد لدى المغاربة شعورا عبروا عنه بالتعاطف، كما أدى إلى تصاعد واضح لنزعة التعصب، فتسابق المسلمون على كل المستويات إلى أداء الواجب الذي يفرضه عليهم دينهم للإسهام في إنجاح الجهاد، وكانت بعض الشخصيات البارزة مثل: "مولاي أحمد" –أحد أبناء السلطان– والباشا البياز هي التي كانت تتلقى خطابات "الأمير عبد القادر" وتبعث إليه بأجوبة السلطان وهي التي تسهّل أيضا مرور القوافل دون أدنى تستّر، اللهم إلا ما كانت تفرضه ضرورة الاحتفاظ بالمظاهر" فمن المغرب وبواسطة سلطانه، كان الأمير يحصل بالفعل على العتاد الضروري لمتابعة الحرب ضدّ الفرنسيين (من مدافع وبنادق وسيوف ...الخ) (سيمو، 2012، صفحة 76).

لقد خاض "الأمير عبد القادر" مع الفرنسيين معركة بقرية عين طاقين قرب مدينة بوغار بينما كان متوجها إلى جبال عمور، وجرت معركة كبيرة عرفت باسم معركة الزمالة في ماي 1842، حيث تفوّق فيها الفرنسيون وأسروا حوالي ثلاث آلاف شخص من أتباع الأمير وقواته واستولوا على معظم مؤنه وذخائره ومن بينهما مكتبته الخاصة، وكاد هو نفسه أن يقع في الأسر.

وبعد هذا اضطر "الأمير عبد القادر" بعد مطاردته التي دامت حوالي سبعة شهور أن يلجأ إلى مراكش، بعد أن فشل في تحقيق صلح مع الفرنسيين بالجزائر وفرنسا لأن "بيجو" كان يصرّ على استسلامه ويلوّح له بمنحه مرتبا ضخما والسماح له بالإقامة في الأستانة بتركيا (بوعزيز، 2008، الصفحات 48-50).

وبعد انسحاب الأمير إلى مراكش عوّل على أن يجدّد نشاطه ويهيئ قواته بمراكش، التي قرّر أن يتّخذها قاعدة انطلاق جديدة له، حيث كان السلطان "عبد الرحمن" بمراكش يعاني مشاكل وصعوبات داخلية منها ثورات بعض القبائل، ولهذا فتح بلاده لـ "لأمير عبد القادر" وأتباعه ولكنه اعتذر من تقديم المساعدات العسكرية له ويقول في رسالة وجهها له يقول فيها:"إننا نتمنى الحضور بأنفسنا في غمار المسلمين مباشرة القتال بأيدينا بين صفوف المسلمين، لكن ما نحن فيه من قمع العتاه وكف البغاة جهاد، بل أفضل من جهاد النصارى حسبما نص على ذلك إمامنا مالك رحمة الله ونية المرء خير من عمله والسلام" (بوعزيز، 2008، صفحة 50).

ورغم لجوء "الأمير عبد القادر" إلى مراكش إلا أنّ فرنسا لم ترتح له، فاحتجّت لدى السلطان الذي ردّ عليها بأنّ الأمير قد سيطر على بلاد الريف، وهو عاجز على إخراجه منها فزادت في التشدّد والضّغط عليه وعلى الأمير معا، فتوجّهت قوات فرنسية كبيرة إلى حدود مراكش لتراقب الأمور عن كثب.

قامت السلطات الفرنسية بتقديم طلبها مرة أخرى لسلطان المغرب بضرورة إخراج "الأمير عبد القادر" من المغرب الأقصى، فرفض طلبها، فلجأت الحكومة الفرنسية إلى استعمال القوة، فأمرت قواتها بقيادة الجنرال "بيجو" بشن حرب على القوات المغربية وبالفعل ألحقت هزيمة كبيرة بجيش السلطان وهذا عام 1844 (بوعزيز، 2008، صفحة 51) .

ورغم انتصار الفرنسيين على الجيش المغربي فقد اضطّروا إلى مغادرة المغرب الأقصى (المحجوبي، 2009، صفحة 112)، خوفا من تشتيت جهودهم، وإثارة حقد انجلترا عليها، ولهذا فبعد هزيمة الجيش المغربي قرب وجدة تقدّم "بيجو" إلى حكومة السلطان يطلب منها أمرين:

-إبعاد الأمير من بلادها.

- تخطيط الحدود الجزائرية المغربية (بوعزيز، 2008، صفحة 51) .

ولكن السلطان رفض هذين المطلبين فتقدّم "بيجو" إلى وجدة واحتلّها وأنزل بالجيش المغربي الذي كان يقوده ابن السلطان هزيمة أخرى ساحقة في المعركة المشهورة بمعركة "وادي إيسلي" على بعد ثلاث كيلومترات شمالي غرب وجدة، وذلك في شهر أوت 1844م، وفي الوقت نفسه كان الأمير "جوانفيل" قد وصل إلى الموانئ المراكشية الأطلسية بقوات بحرية وخرب ميناء طنجة، وضرب ميناء الصويرة، وهدد بالزحف على فاس، وبذلك حلّت الهزيمة بحكومة مراكش في البر وفي البحر في آن واحد.

وأمام هذه الهزيمة وجد السلطان نفسه غير قادر على مواصلة الحرب فمال إلى الصلح مثلما مالت فرنسا إلى ذلك (بوعزيز، 2008، صفحة 52)، وتم عقد الصلح بينهما في يوم 12سبتمبر1844م والذي سمي "باتفاقية طنجة" (حمت، دار أبي رقراق، صفحة 73).

ولعلّ أهم مواد هذه المعاهدة، هي تلك التي تحرم على المغرب الأقصى تقديم أية مساعدة بالسلاح أو الذخيرة لأعداء فرنسا، وتنصّ المادة الرابعة على أن "الحاج عبد القادر يعدّ خارجا عن القانون في جميع أراضي المغرب وفي الأراضي الجزائرية، وتبعا لذلك فسيطارد بالسلاح من قبل المغاربة في المغرب الأقصى، وذلك حتى يطرد أو يسقط في يد إحدى الدولتين، وفي حالة وقوع عبد القادر في يد الجنود المغاربة يتعهّد جلالة سلطان المغرب بأن يسجنه في إحدى المدن الشاطئية في غرب المملكة، وذلك حتى

تتّفق الحكومتان على الإجراءات الضرورية لمنع الأمير من حمل السلاح بحال من الأحوال" (العربي، 1982، صفحة 246).

تعزّزت معاهدة طنجة "باتفاقية لالة مغنية" التي وقعتها السلطات المغربية وسلطات الاحتلال الفرنسية في 18مارس1845م، والتي تم بموجبها رسم الحدود الجزائرية المغربية.

وعلى غرار اتفاقية لالة مغنية المفروضة على المغرب، فقد تم فرض معاهدات واتفاقيات كما هو الشأن مثلا بالنسبة لاتفاقيتي 1901و1902م اللتين كرستا التوسع الفرنسي بالمناطق الجنوبية، مما دفع بالمغرب إلى تبنّي دعوة مراجعة حدوده مع الجزائر على اعتبار أن مقتضيات هذه المعاهدات غير ملزمة إليه (موساوي، 2006، الصفحات 46-47).

وعلى كل فقد كانت معركة إيسلي وقصف طنجة والصويرة وما تلا ذلك من الأحداث ذات أثر سيء على السلطان، فقرّر أن يتجنب الاصطدام مع فرنسا وينبذ أحلامه التوسعية في الجزائر، وأكثر من ذلك أخذ يتوجّس خفية من "الأمير عبد القادر" الذي ارتفعت سمعته بين أوساط الشعب المغربي فأخذ يسعى لاستدراجه إلى فاس حتى يتمكّن من اعتقاله وتسليمه للفرنسيين، ولكن الأمير تفطّن للمكيدة واعتذر عن الذهاب إلى فاس بحجة أن رفاقه وجنوده لا يرضون فراقه وغيابه عنهم (بوعزيز، 2008، صفحة 51).

وزيادة على ذلك فقد تفاقمت الخلافات بين الأمير وبين السلطان المغربي وتطوّرت المواجهات الجدلية إلى مصادمات، واستعمل السلطان المغربي وسائل عديدة من أجل زعزعة الأمير، ويمضي بالعداء إلى حد أن راح يستميل القبائل الجزائرية إليه وإغرائها بترك المقاومة والتنصّل من الجهاد في صفوف الأمير عبد القادر، وقد أفلحت تلك المساعي فعلا، بحيث ذهبت بعض القبائل اتجاه هذه الدعاية فنجد مثلا قبائل "بني عامر" تغادر مضاربها بالغرب الجزائري وتدخل المغرب، حيث يتظاهر السلطان بكرم الاستقبال والوفادة لكنه سرعان ما أظهر لها حقيقة دوافعه، وانتهى الحال بين تلك القبائل والسلطان إلى حد المصادمة (عشراتي، 2002، صفحة 299).

وعلى الرغم من كل هذه الصعوبات التي اعترضته وحصار الجيش الفرنسي له برا وبحرا، وتحت ضغط السلطان الذي تغيّر في موقفه تجاه "الأمير عبد القادر"، ها هو الآن يحيك ضدّه المكائد ويحاول القبض عليه وتسليمه إلى الفرنسيين وقطع مساعداته، حيث رفض الأمير عبد القادر الاستسلام وأبى إلا أن يعود إلى الجزائر في شهر سبتمبر 1845م لاستئناف المقاومة ضدّ المحتلين الفرنسيين لبلاده، فواصل مع

قليل من أعوانه النضال ضدّ العدو وفقا لحرب العصابات وذلك لأكثر من سنتين أي من 1845إلى1847 كبّد فيها الجيش الفرنسي خسائر كبيرة (المحجوبي، 2009، الصفحات 112-113).

وأمام خطورة الوضع على الفرنسيين أسرعت الحكومة الفرنسية بإرسال قواتها بقيادة "بيجو" الذي أخذ يعمل على تطويق الأمير وتحديد نشاطه، وإرغام القبائل التي تؤيده على نبذ طاعته، وتسبّب استسلام "أحمد الطيب بن سالم" في المنطقة الشرقية للفرنسيين في مارس1847في زعزعة مركز عبد القادر، وهذا ما أدّى به إلى التحول إلى الناحية الغربية والدخول إلى المغرب الأقصى مرّة أخرى.

وعندما دخل "الأمير عبد القادر" المغرب الأقصى طلبت فرنسا من السلطان أن يخرجه من بلاده تنفيذا لاتفاقية عام 1844، فبعث السلطان المغربي للأمير بطلب منه الاستسلام إليه والخروج من بلاده طوعا حتى لا يضطرّ لاستعمال القوة ضدّه، وبعد هذا الإنذار أخذ السلطان المغربي يحرّض عليه القبائل العميلة التي جعلت تضيّق عليه في معسكره وتقطع عنه سبل التموين، فاحتج الأمير لدى السلطات وأنذر تلك القبائل بسوء عاقبة تلك الأعمال الشرّيرة.

لم يكتف الأمير بإنذار هذه القبائل، وإنمّا بعث برسالة إلى علماء الأزهر يستفتيهم في أمر هذه القبائل وسلطانها، وبعد أيّام قلائل أتته الفتوى التي كان ينتظرها، حيث أفتى له العلماء بوجوب محاربة القبائل وسلطانها لخروجهم عن الدّين، وبذلك ساءت العلاقات بين الأمير وسلطان المغرب الذي طلب من قبائل بني سناسن التي يقيم الأمير بجوارها أن تحاربه، لأنه لا يريد كما قال إثارة الفتنة بين المسلمين كما أثارها "الأمير عبد القادر" مع الدولة الجزائرية وغيرها، وأكثر من هذا فإنّه جهّز جيشا كبيرا وعيّن عليه قائده "باللاّحمر" ووجّهه لمحاربته، ولم ينجح الأمير في إقناع "باللاّحمر" عن العدول معه في المواجهة لأنه كان يصرّ على الحرب، وعندئذ دخل معه في معركة طاحنة سميت بمعركة "تافريست"التي انتهت بانتصار جيش الأمير على جيش باللاّحمر، الذي قتل في المعركة، وقد اهتزّ لهذه الواقعة ضمير الشعب المغربي (بوعزيز، 2008، الصفحات 53-54).

وبالرغم من هذا إلا أن الأمير رأى أن لا يقطع حبل الأمل وبعث العلاقات الطيّبة بينه وبين السلطان حرصا منه على إصلاح الوضع، فأرسل له وفدا يخبره بأن "باللاّحمر" هو الذي اضطره للقتال وأنه قام فقط بالدفاع عن النفس، ولكن السلطان رفض الاستماع، حيث ألف جيشا ضخما من حوالي خمسين

ألف جندي أسند قيادته إلى ابنيه "أحمد" و"محمد" وكلّفهما بمحاربة الأمير وحصلت معركة طاحنة يوم 15ديسمبر1847 على ضفاف نهر ملوية تكبّد فيها الجيش المغربي خسائر فادحة، وعلى إثرها عبر "الأمير عبد القادر" نهر ملوية متّجها صوب الجزائر (بوعزيز، 2008، صفحة 54).

وفي نهاية الأمر وجد الأمير نفسه محاصرا على إثر اجتياز الحدود المغربية مرّة أخرى، حيث وجّه إليه السلطان المغربي تحت تهديد فرنسا قوات عسكرية أرغمته على مغادرة البلاد (فركوس، 2005، صفحة 25)، فقرّر بتاريخ 22ديسمبر1847 أن يسلّم نفسه للفرنسيين بدلا من سلطان المغرب قائلا: "أفضل ألف مرة أن أثق فيمن حاربني على من خانني" (بوعزيز، 2008، صفحة 54).

وهكذا سُجن الأمير عبد القادر في برج بمدينة "قولون" ثم نقل إلى حصن "بو" ومنه إلى حصن "أبواز" حيث فرضت عليه رقابة شديدة، ومكث على هذه الحال حتى سنة1852، وحينها سمحت له السلطات الفرنسية بالسفر إلى دمشق واستقرّ مع أسرته إلى أن وافته المنية سنة 1883م (المحجوبي، 2009، الصفحات 114-115) .

2.3 مقاومة الشيخ بوعمامة:

رغم هزيمة الأمير عبد القادر في ظل التحولات والتغيرات التي طرأت عليه في المغرب الأقصى إزاء مواقف السلطان المغربي، وأيضا اختلال موازين القوى بصفة مهولة بين قواته وقوات الجيش الفرنسي، الذي استطاع في نهاية المطاف القضاء على مقاومة الأمير عبد القادر، لكن نهاية مقاومة الأمير لا يعني نهاية المقاومة الجزائرية في وجه المستعمر بل تواصلت مع زعماء وجهاديين آخرين ومن هؤلاء نجد مقاومة "الشيخ بوعمامة" الذي أشعل فتيل المقاومة مع الفرنسيين في أفريل 1881.

وإزاء الضغط الفرنسي على "الشيخ بوعمامة" وأتباعه في المنطقة الواقعة بين الحدود المغربية وقطاع عين الصفراء، حيث وجد "بوعمامة" في النزوح إلى داخل المغرب متجها إلى منطقة فقيق وهو الحل الوحيد في الخروج من هذا الحصار (مبخوت، 2001، صفحة 280)، الشيء الذي أدّى إلى قلّة نشاطه وتشتت أتباعه (مياسى، 1996، صفحة 112)، وعندئذ تفطّن السلطان المغربي إلى أنّ "الشيخ بوعمامة" سيجرّ له المتاعب، فدعا أهل فقيق وغيرهم من قبائل الصحراء إلى طرده من بلادهم، وبعد فشل ثورته ظلّ يتنقّل بين واحات جنوب وشرق المغرب، مُظهرا الولاء للسلطان تارة ومتنكّرا له تارة أخرى، ويعمل على مهادنة الفرنسيين والتقرّب منهم تارة، ودعا إلى مقاتلة الفرنسيين وأتباعهم تارة أخرى، وقد انعكس هذا التقلّب في المواقف على حركة "الشيخ بوعمامة" ممّا دفع بعض قبائل وجدة إلى الاحتراز منه.

إلاّ أنّ السلطان المغربي لم يفلح في إقناع سكان القبائل بطرد "الشيخ بوعمامة" من بلادهم لأنهّم كانوا يرون فيه مجاهدا في سبيل الله، وكان له أتباع كثيرون بمنطقة الظهرة، فضلا عن المهاجرين الجزائريين المرافقين له، فكان الناس يتطلعون إلى ملاقاته والمبالغة في إكرامه، رغم أوامر السلطان بعدم استقباله (برحاب، 2002، صفحة 107).

غير أنّ السلطات الفرنسية قد أقلقها تواجد "الشيخ بوعمامة" بالأراضي المغربية، فتدخّلت لدى السلطان المغربي بأن يطرده من بلاده، لأنّه يُعدّ من الرعايا الفرنسيين وبطبيعة الحال وخوفا على مصالحه المتعلّقة بكرسي العرش سارع السلطان في إصدار أمرا صارما لـ"الشيخ بوعمامة"، هذا الأخير الذي لم يثق في سلطان المغرب فانتقل في سنة 1883 إلى الشمال بمنطقة الظّهرة التي يعتبرها منطقة آمنة فاستقربها حتى سنة 1894، حيث كانت هذه المدة كافية ليكسب "الشيخ بوعمامة" العديد من الأنصار، فاستغلت السلطات الاستعمارية تواجد بوعمامة داخل المغرب الأقصى، وعدم قدرة السلطان المغربي في القبض عليه، فتوسّعت السلطات الفرنسية واحتلّت رأس العين بقبيلة بني مظهر (غيلاني، 2010، صفحة 23) .

لقد اختار "الشيخ بوعمامة" الاستقرار في فقيق حفاظا على الروابط الروحية التي تربط الشمال والجنوب، كما استمرّت السلطات المغربية في محاربته إرضاء للسلطات الفرنسية، كما لجأت إلى القبض على نجله "الطيّب"، فسجنته وأصبح التقارب بين السلطان المغربي والشيخ بوعمامة مستحيلا، وأصبح كذلك "الطيّب" وسيلة ضغط فرنسية مغربية على والده، حيث طلبت السلطات الفرنسية من السلطان المغربي إطلاق سراح نجل بوعمامة، وبذلك ذهبت جهود المغرب الأقصى سدى لاستمالة الشيخ إليها حيث أفرجت عن ابنه وسلمته للسلطات الفرنسية سنة 1906 (غيلاني، 2010، صفحة 24).

وبعد هذه الحوادث هاجم الفرنسيون الشيخ بوعمامة في واد نسلي عام 1906 ولم ينالوا منه، غير أن التّعب والإرهاق وتقدّمه في السّن أعجزاه عن العمل الحربي، فأخذ يكتب الرسائل إلى السلطات الفرنسية طالبا العفو والأمان له فلبّت له رغبته (زوزو، 1981، صفحة 37).

3.3 مقاومة الأمير عبد المالك:

في خضم الظروف التي كان المغرب الأقصى يعيشها، وفي ظل المواقف المتذبذبة من قبل السلطان المغربي اتجاه الجزائر فإنّه وجد نفسه عاجزا في مواجهة هذه الأحداث، حيث استطاعت فرنسا فرض معاهدة

الحماية على المغرب الأقصى في 30مارس 1912م، والتي أدخلت المغرب الأقصى عهد الاستعمار المباشر لتضم إلى ممتلكات فرنسا مثل جيرانها الجزائر وتونس، كما تم تعيين الماريشال "ليوطي" مقيما عليها، لكن السلطان "عبد الحفيظ" شعر بخطئه الفادح اتجاه شعبه باعتبار أنه باع وطنه للاستعمار، لذا تنازل عن العرش لأخيه بن يوسف في 12أوت 1912م، وانتقل إلى طنجة ليفسح المجال للفرنسيين من توسيع احتلالهم للأراضي المغربية.

وبالتالي فإنّ هذه الحماية تحوّلت إلى سيطرة فعلية وهي وجه من أوجه الاستعمار، حيث أصبح الحكم السلطاني رمزي ليس بمقدوره حتى معالجة الأوضاع السيئة التي آل إليها الشعب المغربي، جرّاء الحماية التي تولّدت عنها مظاهر التخلّف الاجتماعي والاقتصادي وحتى الدّيني (بوضرساية، 2012، الصفحات 278-279).

إذن بفرض فرنسا لحمايتها على المغرب الأقصى أصبحت تابعة للاستعمار الفرنسي منذ سنة 1912م مثل جارتها الجزائر التي استعمرت سنة 1830م، وكلاهما أصبحا معنيّان بمواجهة المستعمر الفرنسي، وهنا يمكن لنا القول أن الاستعمار الفرنسي كانت له منذ الوهلة الأولى نوايا توسعية احتلالية على حساب أقطار المغرب العربي كلها.

وعلى كلّ استمرّت العلاقات المغربية الجزائرية في ظل الاحتلال الفرنسي للبلدين، فرأينا من المفيد الإشارة إلى قائد ثورة كان جزائريا منحدرا من نسل "الأمير عبد القادر" وهو "الأمير عبد المالك"، الذي كانت ثورته موجّهة ضدّ فرنسا التي حاربها كل من الأب والابن بكل ضراوة، حيث حدثت هذه الثورة حينما كانت ثورات أخرى وطنية تجري في الجزائر (القاسم، الحركة الوطنية الجزائرية 1900-1930، 1992، صفحة 224)

كان "الأمير عبد المالك" ضابطا بالجيش العثماني وعلى صلة بحركة الشبان الأتراك، هرب إلى مصر ثم حلّ بطنجة سنة 1902 عندما سمع بثورة "الشيخ بوعمامة" في الجنوب الغربي الجزائري، التحق به ليحارب الفرنسيين، وعندما ألقى بوعمامة السلاح سنة 1904، التحق بجيش السلطان المراكشي "عبد العزيز" وعين بعد ذلك في حدود سنة 1909 مفتشا عاما للشرطة الشريفية (العلوية) بطنجة (بلقاسم، 2009، الصفحات 82-83).

ولما تأكّدت ألمانيا من موقف "الأمير عبد المالك" المعادي للفرنسيين اتّصل به سفير ألمانيا في مدريد "الكونت دي راتبور"، وطلب منه إرسال مندوب عنه للاتّفاق على خطة مشتركة، حيث وقع الاتّفاق

على فتح جبهة ضد الفرنسيين في المغرب، ومحتوى هذا الاتفاق أن كل من ألمانيا والدولة العثمانية تتعهدان بالمساعدة (بالأسلحة والعتاد)، وهذا من أجل إقامة مملكة واحدة تضم المغرب والجزائر، وبناء على الاتّفاق توجّه في أواخر سنة 1914م إلى داخل المغرب لتنظيم قواته والبدء في محاربة الفرنسيين، وكان جيشه يتألف من قوات نظامية وأخرى شعبية وكان يعمل معه الألمان كمستشارين (القاسم، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، 1981، الصفحات 107-108).

ولكن في سنة 1915م، وقع نزاع بين فرنسا وألمانيا، حيث اضطرت فرنسا إلى إرضاء خصمها العنيد ليخلو لها الجو في المغرب، فعقدت مع ألمانيا معاهدة في 04 نوفمبر1915م سلّمت لها قطعة من الكونغو الفرنسية مقابل اعتراف ألمانيا بالحقوق المزعومة لفرنسا في المغرب الأقصى، فتخلّى الألمان والأتراك عن "الأمير عبد المالك" كما تخلى عنه 500 فارس من بني سناسن، فالتجأ هو وأتباعه المتبقّين إلى زاوية سيدي بن داود، حيث مكث بها وبالموازاة مع ذلك كان يتفاوض مع الفرنسيين ولكن هذه المفاوضات لم تؤدّ إلى نتيجة (القاسم، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، 1981، صفحة 110).

وازدادت أمور "عبد المالك" صعوبة ابتداء من سنة 1921، إذ من الملاحظ، أنّ ثورة "محمد بن عبد الكريم الخطابي"، قد انطلقت في هذا التاريخ ضدّ الأسبان، فحدث وأن طلب "محمد بن عبد الكريم الخطابي" من "الأمير عبد المالك" الاستسلام، لكنه فضّل الحرب على الاستسلام، حيث نشبت معركة بين الطرفين دامت خمسة عشر يوما، جرح خلالها "الخطابي" وعاد إلى موطنه، غير أن "الأمير عبد المالك"لم يكن يملك قوة كبيرة فلجأ إلى اسبانيا وطلب مساعدتها، حيث جرى اتفاق بين الجانبين وتعهّدت اسبانيا بتقديم المساعدة لـ "الأمير عبد المالك" على أن لا تتدخل في أي جزء يتم احتلالها من قبل "الأمير عبد المالك"، وفي المقابل نجد "الأمير الخطابي" قد أعدّ العدّة لمعركة ثانية في أوت 1924، والتي كانت أشد وأقوى من الأولى عددا وعدّة وفيها قُتل "الأمير عبد المالك" (القاسم، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، 1981، صفحة 110).

غير أن الأمير "محمد بن عبد الكريم الخطابي" مع سنة 1925، قد تغيّر في موقفه وهذا من خلال الرسالة التي كان قد وجهها للجزائريين والتونسيين فنجده يثني على الجنود الجزائريين الفارّين من الجيش الفرنسي الذي يحارب الريفيين المغاربة، حيث التجأ عدد كبير منهم، وبادروا بالتطوع في جيش "محمد بن عبد الكريم الخطابي" وحاربوا الأسبان والفرنسيين مع إخوانهم المغاربة، وممّا قاله في الرسالة:"...أني أثني

باسم الأمة الريفية على هؤلاء الأبطال مثال الهمة والشجاعة المحمدية الذين سيخلد اسمهم على أمد الدّهر في صفحات التاريخ تكريما لصنيعهم الجليل الذي لا تقابلهم عليه الأمم الإسلامية إلا بكل تقدير وتمجيد إنّنا لا ننكر ذلك حاشا وكلا وإنما نعتقد أنه لا يجب أن يتخلّف فرد من أفراد أبناء المسلمين عن الانضمام إلينا والاتحاد معنا.." (قنانش، 2013، الصفحات 188-189).

4. خاتمة:

يتضح من خلال هذه الدراسة أنّ السلطان المغربي مولاي عبد الرحمن أثناء احتلال الجزائر من طرف الاستعمار الفرنسي سنة 1830 وقف إلى جانب إخوانه الجزائريين من خلال استقبالهم وتضامنه هو وشعبه معهم، حيث قدم لهم كل متطلبات واحتياجات الحياة في المغرب، كما عمل على مساندة وتلبية طلبات الأمير عبد القادر في بداية الأمر، لكن وتحت ضغط الاستعمار الفرنسي تراجع عن هذا الدعم والمساندة ووقع بين الأمير والسلطان عدّة مناوشات أدّت إلى سوء العلاقات بينهما الأمر الذي أدّى في الأخير إلى استسلام الأمير عبد القادر، ثم تأتي مقاومة الشيخ بوعمامة لنفس الغرض المتمثل في مقاومة المستعمر الفرنسي وتحت ضغط هذا الأخير لجأ بوعمامة إلى المغرب الأقصى لكن السلطان المغربي رأى أنه سوف يأتي كسابقيه بمجموعة من المتاعب فحاربه وعمل على إخراجه من بلده، وأمام الضغوطات التي وجد فيها بوعمامة نفسه وكبر سنه عجز عن مواصلة المقاومة فطلب الأمان من الفرنسيين، وفي الأخير جاءت مقاومة الأمير عبد المالك والذي جاء لنفس الغرض الذي جاء من أجله سابقوه وهو محاولة القضاء على المستعمر الفرنسي بداية من المغرب الأقصى، لكن اصطدامه مع محمد بن عبد الكريم الخطابي أدى إلى مقتله.

5. قائمة المصادر والمراجع:

<u>الوثائق الأرشيفية:</u>

1. رسالة السلطان عبد الرحمن بن هشام إلى عامل تطوان بتاريخ 12 ربيع الأول 31/1246أوت1831 يوصيه بشأن حسن معاملة المهاجرين الجزائريين إلى المغرب.

<u>الكتب:</u>

1. الناصري أبو العباس أحمد بن خالد، *الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى*. ج 9، الدار البيضاء: دار الكتاب.

2. المحجوبي، علي. (2009). *العالم العربي الحديث والمعاصر تخلف فاستعمار فمقاومة*. ط1، تونس: دار محمد علي للنشر.

3. العلوي، مولاي عبد الحميد إسماعيل. (1985). *تاريخ وحدة وأنكاد في دوحة الأمجاد*. ج1، ط1، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة.

4. العربي، اسماعيل. (1982). *العلاقات الدبلوماسية الجزائرية في عهد الأمير عبد القادر*. الجزائر :ديوان المطبوعات الجامعية.

5. أمطاط، محمد. (2008). *الجزائريون في المغرب ما بين سنتي 1830-1962*، مساهمة في تاريخ المغرب الكبير المعاصر. ط1، الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر.

6. بوهليلة، إدريس. (2012). *الجزائريون في تطوان خلال القرن 13هـ/19م مساهمة في التاريخ الاجتماعي المغربي*. ط1، تطوان: مطبعة الهداية.

7. بوعزيز، يحي. (2008). *ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر والعشرون* ج1، الجزائر: دار البصائر للنشر والتوزيع.

8. بوعزة، بوضرساية. (2012). *سياسة فرنسا البربرية في الجزائر 1830-1930 وانعكاساتها على المغرب العربي*. الجزائر: دار الحكمة للنشر.

9. بوزيان، عمر. (1988). *جذور اتحاد المغرب والجزائر 1832-1845*. المغرب: منشورات عكاظ.

10. برحاب عكاشة. (2002). *المجال الحدودي بين المغرب والجزائر في مطلع القرن العشرين(1900-1912)*. ط1، المغرب: كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

11.زوزو، عبد الحميد. (1981). *ثورة بوعمامة 1881-1908*. الجزائر :الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.

12. حمت، إسماعيل. (2010). *الحكومة المغربية واحتلال الجزائر*. ط1، الرباط:دار أبي رقراق للطباعة والنشر.

13. حرب، أديب. (2004). *التاريخ العسكري والإداري للأمير عبد القادر الجزائري*.ج2، ط2، الجزائر: دار الرائد للكتاب.

14. يعيش محمد. (2013). *الجالية الجزائرية في المغرب الأقصى ودورها في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1930-1962*. الجزائر: دار الهدى.

15. مياسي، إبراهيم. (1996). *توسّع الاستعمار الفرنسي في الجنوب الغربي الجزائري (1881-1912)*. الجزائر: منشورات المتحف الوطني للمجاهد.

16. معريش، محمد العربي. (1989). *المغرب الأقصى في عهد السلطان الحسن الأول (1873-1894)* . ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

17.سيمو، بهيجة. (2012). *الإصلاحات العسكرية بالمغرب 1844 – 1912*. المغرب: منشورات اللجنة المغربية للتاريخ العسكري، سلسلة رسائل وأطروحات.

18.سعد الله، أبو القاسم. (1988). *تاريخ الجزائر الثقافي*. ج5، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

19. سعد الله، أبو القاسم. (1992). *الحركة الوطنية الجزائرية 1900-1930*، ج2، ط4، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

20. سعد الله، أبو القاسم. (1981). *أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر*. ج1، ط1، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.

21. عشراتي، سليمان. (2002). *الأمير عبد القادر السياسي*. الجزائر: دار الغرب للنشر والتوزيع.

22. فركوس، صالح. (2005). *تاريخ الجزائر من ما قبل التاريخ إلى غاية الاستقلال، المراحل الكبرى*. الجزائر: دار العلوم للنشر والتوزيع.

23. صغير، مريم. (2012). *المواقف الدّولية من القضية الجزائرية 1954 – 1962*. الجزائر: دار الحكمة للنّشر.

24. قداش محفوظ، وقنانش محمد. (2013). *نجم شمال إفريقيا 1926-1937*، وثائق وشهادات لدراسة التيار الوطني الجزائري. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.

25. قليل، عمار. (2013). *ملحمة الجزائر الجديدة*. ج1، الجزائر: دار العثمانية.

26. تشرشل، شارل هنري. (1974). *حياة الأمير عبد القادر*. تونس: الدار التونسية للنّشر.

المجلّات والدوريات والصحف:

1. أبو عمران، سامية. (2010)، *الأمير عبد القادر الجزائري رمز المقاومة الجزائرية*. مجلّة المصادر، العدد11، القرص المضغوط الصادر عن المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر، الجزائر، 2010.

2. مبخوت بودواية. (2001). *الشيخ بوعمامة الرجل المتصرف والمجاهد*. مجلة حولية المؤرخ، العددان 11-12، اتحاد المؤرخين الجزائريين الجزائر، الجزائر.

رسائل الماجستير والدكتوراه:

1. بلقاسم، محمد. (2009). *وحدة المغرب العربي فكرة وواقعا 1954-1975*. رسالة دكتواره في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة الجزائر.

2. موساوي، فاطمة نبيلة. (2006). *الممارسات الثقافية الجزائرية المغربية وعلاقاتها بالحدود السياسية، دراسة أنثر وبيولوجية*. رسالة ماجستير، جامعة تلمسان، الجزائر.

3. قاصيري، محمد السعيد. (2001). *العلاقات الجزائرية المغربية 1830-1847(الغرب الجزائري والمغرب الشرقي نموذجًا)*. رسالة ماجستر، جامعة قسنطينة، الجزائر.

4. غيلاني، السبتي. (2010). *علاقة جبهة التحرير الوطني الجزائرية بالمملكة المغربية أثناء الثورة التحريرية الجزائرية 1954-1962*. رسالة دكتوراه، في التاريخ الحديث والمعاصر، قسم العلوم الإنسانية، شعبة التاريخ، جامعة باتنة، الجزائر.

المُهمةُ الدبلوماسيةُ والعَقدُ في كتابِ الأميرِ: مسالكُ أبوابِ الحديد
-دراسة تحليلية-

The Diplomatic Mission and the Contract in El emir book: Messalik Abwab El hadid - Analytic study-

د. سامي الوافي

قسم اللغة والأدب العربي -كلية الآداب واللغات

جامعة أم البواقي- الجزائر

البريد الإلكتروني: louafi_2010@yahoo.com

تاريخ الاستلام: 2020/08/27 - تاريخ القبول: 2020/09/28 - تاريخ النشر: 2022/01/05

الملخص: المهمةُ الدبلوماسيةُ والعَقدُ في كتابِ الأميرِ: مسالكُ أبوابِ الحديد، مقالٌ تناولت فيهِ طبيعةَ الروايةِ التاريخيةِ، من زاويةِ المهمةِ الدبلوماسيةُ والعَقدُ كمؤشّرٍ تأويلي، لتجسُّدها كعمل سردي، طَمَحَ إلى إعادَةِ بناءِ حِقْبةٍ من الماضي، بطريقة تخييلية، تداخل فيها الواقعي مع المتخيل، اعتمادا على مادة تاريخية تشكلت بواسطةِ السردِ، اضطلع من خلالها المبدعُ في ابتكارِ حُبكةٍ للمادة التاريخية، بتحويلها إلى مادة سردية، كنصّ كتاب الأمير، الذي يُعتبر رواية أطروحة عابرة للثقافات، تدعو لحوار الحضارات وتحرّضُ على التعايش السلمي بين الشعوب والأديان.

الكلمات المفتاحية: المهمة الدبلوماسية، العقد، الرواية التاريخية، الهدنة، الأمير عبد القادر.

The Diplomatic Mission and the Contract in El emir book: Messalik Abwab El hadid - Analytic study-

Abstract:
The Diplomatic Mission and the Contract in El emir book: Messalik Abwab El hadid novel , is an article in which I dealt with the nature of the historical novel, from the angle of the diplomatic mission and the contract as an explanatory indicator to embody it as a narrative work aspires to rebuild a past era in a fictional way where the real interferes with the imaginary, depending on the historical data which is formed and gathered via narrating, through which the writer creates a plot for the historical data and transforms it into a narrative material, like “Kitab el-emir” which is considered as a cross-cultures novel calls for the dialogue of civilizations and incite peaceful coexistence between peoples and religions.

Keywords: The diplomatic mission, The contract, The historical novel, Armistice, Prince Abd El kadir.

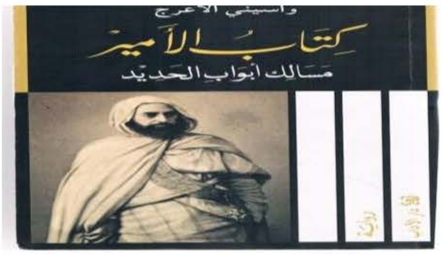
المؤلف المرسل: سامي الوافي، **الإيميل:** louafi_2010@yahoo.com

تمهيد:

اعتمد الروائي الجزائري واسيني الأعرج في تأليف نصّهِ الروائي: كتابُ الأميرنِ على السردِ التاريخي المُتشابكِ، الميَّالِ إلى قولِ الحقيقةِ وسردِ الأحداثِ، التي بإمكاننا التحقُّق من مصداقيتها ومطابقتها للوقائعِ، بتعامله مع المادةِ التاريخيةِ إبداعيًا بطريقةٍ مختلفة، بناءً على تحديدِ مواقفٍ تبناهَا، انطلاقًا من حقبٍ زمنية معينة ومحدّدة، وبطريقةٍ يستشعرُ معها القارئ الإحساسَ نفسهُ، حين يرى المسافةَ الزمانية المُجسَّدة بين زمنِ القصّةِ في الروايةِ والعصرِ الذي يعيشُ فيه المبدعُ، ليُصبحَ معهُ منتوجًا إبداعيًا، تحقّقَ مصيرهُ التأويلي، كجزءٍ من آليتهِ التكوينيةِ.

تحدثَ المبدعُ في نصهِ عن الأميرِ عبد القادرِ المقاومِ، وعن فرنسا الاستعمارية، من خلالِ صورٍ مرتبطة بماضيه (الأمير عبد القادر)، وماضيها (فرنسا) باسترجاع الزمن، مُعتمدًا على محركٍ ومحرضٍ للأحداثِ، هو: الوعي التاريخي، انطلاقًا من هيمنةِ الرؤيةِ والمعرفةِ، والرؤيةُ كانت مُحفّزًا وباعثًا على المعرفةِ، ومعالجتنا للمتن الروائي ستتجهُ نحو علاقةِ الأنا بالآخر، في سياقٍ تاريخي مشحون بالصراعِ منذ العام 1830م، تاريخ احتلال الجزائر، حتى 1847م، وما ترتَّبَ عنهُ من توتراتٍ بين الطرفينِ.

1- العنوانُ كمؤشرٍ دليليّ:



يرتبطُ عنوانُ روايةِ: **كتابُ الأميرِ: مسالكُ أبوابِ الحديدِ** بمدارٍ سياقي يحتاجُ إلى تأويلٍ، موضوعهُ المباشرُ: **الأمير عبد القادر بن مُحي الدين الجزائري الحسني**، الثائرُ المُكافحُ ضدَّ الغزو الفرنسي للجزائر (منطقة الغرب)، والأسير لدى السلطات الفرنسية، كما يضطلعُ النصُّ بمهمةٍ دبلوماسية تجسدت في المحاولاتِ الحثيثةِ لتحريره من أسره، هذه المحاولاتُ سيقومُ بها أُسقفُ الجزائرِ الأسبقِ: **القسُّ مونسينيور ديبوش (Monseigneur Dupuch)**، باعتباره مؤشّرًا في العنوان على الموضوعِ الذي يحيلُ عليه: **(مسالكُ أبوابِ الحديدِ)**.

ومن حيث تأليفِ الدلائل اللسانية نجدُ أنّ العنوانين: **(الرئيسي: كتابُ الأميرِ والفرعي: مسالكُ أبوابِ الحديدِ)** يستثمران التركيب الاسمي المُقتصدَ، باستبعادِ أيَّ ذكرٍ للمُركّبِ الفعلي، فانتقاءُ الأدواتِ التأشيرية في العنوانينِ، دعَمَ منحاهُمَا الموضوعاتي كثيرا بمعنيين:

- **المعنى الظرفي:** ***كتابُ الأميرِ:*** "رواية عن الأمير عبد القادر لا تقول التاريخ؛ لأنه ليس هاجسها، ولا تتقصى الأحداث والوقائع لاختبارها، فليس ذلك من مهامها الأساسية، تستند فقط على المادة التاريخية، وتدفع بها إلى قول ما لا يستطيعُ"[1].

- **المعنى التعليلي:** ***مسالكُ أبوابِ الحديدِ:*** "تستمعُ [الروايةُ] إلى أنينِ الناس وأفراحهم وانكساراتهم، إلى وقعِ خطى مونسينيور ديبوش قسّ الجزائر الكبير، وهو يركض باستماتة بين غرفة الشعب بباريس وبيته للدفاع عن الأمير السجين بأمبواز"[2].

والتقاءُ العنوانينِ معًا حولَ وحدةٍ تركيبيةٍ هي: كتابُ الأميرِ: مسالكُ أبوابِ الحديدِ، تتَّخِذُ صورةَ دليلٍ حِملي مُؤَشّري يُركّزُ الانتباهَ على موضوعٍ واحدٍ، يحتملُ شروطَ التوسعِ الدلالي: مقاومةُ الأميرِ / استسلامُه / أسْرُهُ ونفيهُ.

1-2- المهمةُ الدبلوماسيةُ كمؤشّرٍ:

سيطرَ خطابُ الذاكرة الجَمعية وأسئلتهُ المُلحّة على رؤيةِ مبدعِ النص الروائي، بتقديمهِ صورةً للآخرِ جاءت محكومةً في الغالبِ بالذاكرةِ و بالتاريخ، لتُعبّر عن صراعٍ مُعلنٍ، تؤكدهُ اللغةُ التي كُتبَت بها الروايةُ، فهناك مواجهة وتوتر بين الأنا والآخر، وفي علاقة الذاتِ بالوعي التاريخي أنتجَ لنا المبدعُ صورتين متعارضتين عن الآخر وفق جدلية: المرئي والمروي، الذي يدخلُ التاريخُ معهُ ضمنَ خانةِ الشروطِ القبلية المحددة للوضع البشري عامةً، فهو يجعلُ الإنسان محكوما بالزمن، ومشروطا به، كونه الكائن الوحيد المنفرد بالوعي بالزمن، لذا يستحيل عليه التخلي عن ماضيه والعيش دونه، لماذا؟

لتجسّده كمحَدّد لوجوده وهويته، ولنظرته لنفسه وللعالم الذي ينتمي إليه وللآخر، فالإنسان يصنع علاقة جدلية بين الماضي والحاضر، وهذا عبر وعيهِ بالزمن التاريخي كحافز لمواجهة الحاضر، وكتجربة ماضية يمكن استثمارها.

ليبدأ مع الافتتاحِ السردي في الروايةِ صوغ عديدِ المُعطياتِ التأشيرية (ملفوظاتٌ نصيّةٌ)، لتشتغلَ بوظيفةِ المُهمّةِ الدبلوماسية: (الدفاعُ عن الأميرِ الأسيرِ من قِبلِ القسّ ديبوش)، التي تُؤشّر على: منفاه (باريس) / سِجنه (قلعة أمبواز)، كما يَحْضُرُ في النصِّ ذِكْرُ مُؤشّراتٍ أخرى متعاونة فيما بينها، لتدعيمِ وتخصيصِ هذه الوظيفة الدبلوماسية:

1- «في انتظار القيامِ بما هو أهمّ، أعتقد أنّه صار اليوم من واجبي الإنساني أن أجتهد باستماتة في نصرةِ الحقّ تُجاه هذا الرجل [يقصد الأمير عبد القادر]، وتبرئته من تهم خطيرةٍ أُلصقت به زورا، وربما التسريع بإزالة الغموض وانقشاع الدكنة التي غلّفت وجه الحقيقة مدة طويلة»[3].
القسّ: مونسينيور ديبوش

2- «Si tous les trésors du monde étaient déposés à mes pieds et s´il m´était donné de choisir entre eux et ma liberté, je choisirai la liberté»[4]. ***L´Emir Abdelkader***

3- «أعود للتو من قصر أمبواز، قضيت أيامًا عديدة تحت سقفه المضياف، في حميمية نادرة مع ألمع سجين عرفه القصر، أعتقد أنني أكثر معرفة من غيري بعبد القادر وأستطيع اليوم أن أشهد بالحقّ من يكون هذا الرجل، للأسف أثناء عودتي إلى بوردو صادفت أناسا كثيرين أهلا لكل ثقة، لديهم فكرة غير دقيقة وناقصة عن هذا الرجل مما سيتسبّب حتما في تأخير تجلي الحقيقة إلى يوم غير معلوم، وأظنُّ صادقا لو أنّ كل الفرنسيين عرفوا عبد القادر مثلما أعرفه اليوم لأنصفوه في أقرب وقت، لهذا أتصوّر أنه من واجبي الإنساني أن أفعل شيئا في انتظار القيام بما هو أهم ...»[5]. ***القس: مونسينيور ديبوش***

4- «عبد القادر في قصر أمبواز.

مهدي إلى السيد لويس نابليون بونابرت، رئيس الجمهورية الفرنسية.
بقلم مونسينيور أنطوان أدولف ديبوش أسقف الجزائر السابق.
ثُمَّ في أسفل الصفحة كلمة بوردو مكتوبة بخط بارز وتحتها:
الطبع والليتوغرافيا ل: ح. فاي شارع سان كاترين، 139 أفريل 1849»[6]. ***الخادم: جون موبي***

5- «تَذكَّرَ مونسينيور أنَّ زيارته الأخيرة لقصر هنري الرابع في بو PAU لم تزدهُ إلاّ يقينا أنَّ الأمير مظلوم ومخذول بعمق، ومع ذلك فقد ظلَّ متزنا، لم يكن يبدو عليه أي قلق عندما حادثه عن الحرب والهدنة وبنودها، كانت المسافة بين ما كان يرويه وما كان يعيشهُ تزداد اتساعا، الذي أدهش مونسنيور وهو يتابع حركات الأمير وهو يتكلّم هو أنّ بريق عينيه ظلَّ مُتَّقدًا بقوة ومليئا بالحياة»[7]. ***الخادم: جون موبي***

6- «كُلُّ المحيط مغشوش أو خائف على مصالحه، ولم يبق أمامي إلاّ الرئيس، وكل الذين سألتهم أكّدوا لي أن نابليون يعرف جيدا ما معنى أن يعيش الإنسان منفيا ويدرك بعمق آلام

الإنسان وهو يواجه الكذبة القاسية ... ولهذا يجب أن أكاتب نابليون ليطلق سراح الأمير وأن أضع الحقيقة بين يديه مجردة من أي كذب أو زيف»[8]. ***القس: مونسينيور ديبوش***

7- «السنة الجديدة جاءت كما تجيء الأيام العادية لا تحمل أيَّ جديد، حاملة في أثرها كلّ الارتباكات التي لا تفضي إلاّ إلى مزيد من الخوف والخيبة، لا شيء في الأفق، وما كان يبدو مجرد سوء تفاهم صار حقيقة ثابتة، وتيقن الأمير أنّ الزمن الفاصل بينه وبين حريته زاد اتساعًا وقسوة، لا شيء أمامه إلاّ التأمل والتفكير في مراسلة الذين وعدوه خيرا بمناسبة حلول السنة الجديدة»[9]. ***السارد***

8- «أرأيت ماذا فعل هذا الرجلُ [يقصد الأمير] من أجل الجميع؟ يجب أن يخرج من هذا السجن المفروض عليه في هذا القصر المفرغ من كل حياة، لقد وعدوه وما عليهم إلاّ أن يفوا بوعودهم، الأمر لا يتعلق بشرف الأفراد ولكن بشرف أمّة بكاملها»[10]. ***القس: مونسينيور ديبوش***

9- «عندما وجد مونسينيور ديبوش نفسه في الشارع، كان المطر قد توقف نهائيا وبدأ الليل يهبط على المدينة ... شعرَ ببعض المرارة ولكنّه حاول أن يطمئن نفسه، صحيح أنّ الشيء الكثير لم يُقل أو بقي عالقا، ولكن على الأقل الحديث وصل إلى غرفة المنتخبين، وتم فتح ملف الأمير الذي ظلّ يخيف الغرفة والحكام وضباط الجيش الذين لم يغفروا للأمير صمته على سجناء سيدي إبراهيم وعين تموشنت»[11]. ***السارد***

10- «ومع ذلك فأنا أسعد مخلوق في الدنيا بكسر حاجز الصمت على الأمير»[12]. ***القس: مونسينيور ديبوش***

يُحدّدُ الملفوظُ النصّي الأوّلُ الإطارَ العامَ الذي تتدرجُ فيه مهمةُ القسِّ مونسينيور ديبوش، بالسعي الحثيثِ والسَّفرِ المستمرِّ لتحقيق هدف واحدٍ كرَّس له كلّ اهتمامه، وهو تحرير الأمير عبد القادر من أسره ومنفاه في قلعة: بو / أمبواز؛ لأن هذا العمل واجبٌ إنسانيٌّ، ليُوسّعَ الملفوظُ النصّيُ الثاني والثالث والخامس من محيط دائرة هذا الإطار، ليشمل الأمير عبد القادر الأسير المنفيَّ المظلوم، والعلاقة الوطيدة التي ستجمعهُ بالقسِّ الذي سيقومُ بهذه الوظيفة التحريرية، وهي مهمة اختصَّ بها، لتُصبحَ ملازمةً لهُ، ومُجَسَّدةً في الملفوظ النصّي الرابع، باعتباره رسالة نصيّة مُرسلة إلى لويس نابليون بونابرت الثالث إمبراطور الجمهورية الفرنسية تترجاه العفو عن الأمير، أما باقي الملفوظات: الخامس، السادس، السابع، الثامن،

التاسع، العاشر تُتَمِّمُ الملفوظات السابقة من حيث تحديد المهمة، ومن يقوم بها ومن يحاول تقويضها، والمؤشّرُ الوصفي الخامس يتصلُ بموضوعهِ، بوصفه فردا موجودا قائمَ الذات: الأمير عبد القادر الجزائري.

– **صفاتُ المؤشرات:** الأول والثاني والثالث والسادس والعاشر: نجد ضمير المتكلم المُوظّفِ فيها، الذي يُحيلُ إلى موضوعٍ مزدوجٍ: أسْرُ الأميرِ / السَّعي إلى تحريرِ الأميرِ.

– **خصائصُ المؤشراتِ الطابعية:**

- **الأميرُ عبد القادر بن محي الدين الحسني الجزائري:** مُؤسِّسُ الدولةِ الجزائرية الحديثة / رجلُ دين / مقاومٌ وسياسي / ثارَ ضدَّ المُستعمر الفرنسي وكافحهُ، تمتْ مُبايعته كخليفة للمؤمنين في: 20 نوفمبر 1832، يقول **الكابتن دو سانت هيبوليت** عنه: «الأمير رجل مدهشٌ، هو في وضعية أخلاقية لا نعرفها جيّدًا في أوروبا، رجل زاهد في شؤون الدنيا ويظنُّ أنّه موكَّلٌ من طرف الله بمهمة حماية رعاياه، حلمه ليس الحصول على مجد والهدف الشخصي ليس من مهامه وحبُّ المال لا يعنيه أبدا، ليس ملتصقا بالأرض إلاّ وفق ما يُمليه عليه الله، فهو أداتُه»[13].

- **القِسُ أنطوان أدولف ديبوش:** أُسقُفُ الجزائرِ الأسبقِ، مثّلَ هنا في النصّ أنموذجَ الآخرِ الخَيّرِ، يقول عنه خادمه: «مونسينيور ديبوش كان يحبّ الماء والصفاء والنور والسكينة، على الرغم من الظروف القاسية التي لم تمنحهُ إلاّ المنفى والجري وراء سعادة الآخرين، حتى نسي نفسه، لقد منح كل شيء للدنيا، ونسي أنه هو كذلك كائن بشري في حاجة لمن يأخذه من الكتف بشوق ومحبة، ويُحسّسه بوجوده» [14].

- **الخادم جون موبي:** رفيق القسّ مونسينيور ديبوش وخادمُهُ ومستودع سرّهِ وسارد الأحداث والوقائع.

- **شارل لويس نابليون بونابرت الثالث:** رئيسُ الجمهوريةِ الفرنسيةِ (1848 – 1852)، إمبراطورُ فرنسا (1852 – 1870)، يُؤشّرُ كحاكمٍ فردٍ على سلطةٍ سياسية ومعرفية.

- **الجزائر:** حين عقدَ الأميرُ عبد القادرِ هدنةً مع السلطةِ الفرنسيةِ (اتفاقية سلام مع القائد العسكري الفرنسي دوميشال في: 24 فيفري 1834 قبل أن تُقوَّض، ثم معاهدة تافنة مع الجنرال بيجو في: 30 ماي 1837)، اعترفت فرنسا بدولته وسيادته، ليَنْصَبَّ معهُ اهتمامهُ على محاولة تنظيم أحوالِ البلادِ ومراعاة شؤونها بتعميرها وتطويرها، لينجح كثيرا في مسعاه التنموي رغم العراقيل التي اعترضته.

- **فرنسا:** سلطةٌ استعمارية ذاتُ نظامٍ جمهوري بعد الإطاحةِ بالملكية، احتلّتِ الجزائرَ عام 1830، ميزتها أنها: «دولة قوية ... جيشها نظامي ومنضبط جدّا، ويملك وسائل تدميرية كبيرة»[15].

هذه المميّزات الذاتية عبارة عن خواصٍ مُقوّمة لهذه المؤشرات التي تساعد على معرفة الموضوعات التي تُحيلُ إليها، لأنّ كلَّ مؤشّرٍ يمثّلُ كيانهُ الدليلي بدقّةٍ، ويعملُ على إحداثِ الاتصالِ بين الأفراد: **(الأمير / القس / السلطة العسكرية والسياسية الفرنسية)**، موضوعها: **حالةُ الأسْرِ / العملُ على فكِّ الأسْرِ.**

فالأسر يُؤشّر على حالة فردية: (نفي الأمير عبد القادر وسجنه) وجماعية (الأسرى الجزائريين لدى الجيش الفرنسي)، من صفاتها: سلبُ حُريةِ الإنسانِ، لتتحدّد أدوارُ هذه المؤشرات على مسرح الأحداث تباعا عند الانتقال من الكيفية: (حالة الأسرى الجزائريين في السجون الفرنسية / حالة الأسرى الفرنسيين لدى الأمير)، وصولا إلى تعيين وقائع الدلائلِ: «... ثُمّ رآه وهو يُقاوم دمعته المنكسرة، ويكتب باستماتة رسالته إلى الأمير يُناشده فيها إطلاق سراح زوج المرأة التي جاءته في ليلة عاصفة تطلب منه أن يتدخل لإنقاذ زوجها»[16] / «ما سمعته عن هذا الأمير يؤهله لرتبة قائد وليس حراميا، ولا أعتقد أنه سيقتل زوجك ما دام سجينا لديه، الذين هربوا أو الذين أطلق سراحهم يؤكدون على قوام أخلاقه العالية»[17]، ليتحقّقَ صِدقُ عملية تحويلِ عالمِ الأسْرِ ومواصفاته وأفراده من حال الكيف إلى حال الحدث الفعلي، عبر توسُّطِ الفعلِ الإقناعي التحويلي (توسُّطُ قوانين تعاقدية / إقناعية): «سيدي السلطان ... أنت لا تعرفني، ولكني رجلٌ مؤمنٌ متفان في خدمة الله مثلك تماما ... وسأقف عند مدخل خيمتك وأقول لك بصوت لن يخيب إذا كان ظني فيك صادقا: أعد لي أخي الذي وقع أسيرا بين أيديكم ... »[18] / «مونسينيور أنطوان أدولف ديبوش ... لقد بلغني مكتوبك وفهمت القصد، ولم يفاجئني مطلقا في سخائه وطيبته لما سمعته عنكم، ومع ذلك أعذرني أن أسجل ملاحظتي لك بوصفك خادما لله وصديقا للإنسان: كان من واجبك أن تطلب مني إطلاق سراح كل المساجين المسيحيّين الذين حبسناهم منذ عودة الحرب بعد فسخ معاهدة التافنة، وليس سجينا واحدا كائنا من يكون، وكان لفعلك هذا أن يزداد عظمة لو مسّ كذلك السجناء المسلمين الذين ينطفئون في سجونكم، أحب لأخيك ما تحب لنفسك ...»[19] / «امتلأت عيناه بالدموع [يقصد القس]، رأى سجن قلعة القصبة الذي امتلأ بالسجناء العرب المكدسين رجالا ونساء، شبه عراة، تتسلق على صدورهم كائنات صغيرة مثل الدود المرتخي ...»[20]، لتتحدّد أدوارُ هذه المؤشرات على مسرح الأحداث عند الانتقال من الكيفية (حالةُ الأسرِ)، إلى تعيين وقائع الدلائل وصيرورة التجربة.

نلحظ هنا توظيفا غزيرًا لدلائلٍ وصفيةٍ داخلَ الأمكنةِ والوضعياتِ، التي شهدتْ عمليةَ التحويلِ: إقرارُ حالةٍ / مُثيرٌ واستجابةٌ / عمليةُ التحامٍ بالتجربةِ مباشرةً / أفعالٌ وردودُ أفعالٍ / تفاوضٌ وأقوالٌ.

هذه الدلائلُ الوصفية تتحدّدُ كتجربة فعلية، داخل سياقٍ ديناميٍ، مُمهّدٍ للسياقاتِ المحلية الأساسيةِ:

– **عزلُ الأميرِ عبد القادر:** تتصلُ كيفية العزلِ بمعيار البُعدِ (النفي من الجزائر والسجن في: قلعة بو، قصر أمبواز / باريس)؛ لأن طبيعة المكان: **(تولون / بو / قلعة أمبواز)** المُحصّنة والمنيعة تُعتبرُ المكانَ الأمثلَ لسَجنِ كبارِ الأسْرى المقاومين كالأمير، تجنبًا لوقوعِ فعلِ الهروبِ: «عند مدخل قصر هنري الرابع في بو

Pau أو القلعة كما يسميها الأمير وبعض أصدقائه، رأى مونسينيور ديبوش الكولونيل أوجين دوما Le colonel Eugène Daumas باستقامته المعهودة ... عندما تجاوز العتبة رأى صفاء خاصًا يشبه صفاء الإنسان المقهور والمنكسر، انتابه إحساس يشبه الإحساس الذي يخترق صمت الميت وهو يرتعش في مواجهة شيء حتمي لا سلطان له عليه [السجن والنفي]»[21].

فعلى صعيدِ التعبير الأولِ: نجدُه يستعيرُ عديدَ الدلائلِ الأيقونية الواصفة لحالة السجن وظروفه (قصر أمبواز): «شعرَ مونسينيور ديبوش بامتعاض كبير قبل أن يدخل إلى الدهليز الضيّق المؤدّي إلى الحُجرات التي يُحتجزُ فيها الأمير وعائلته، الحجرات مليئة برائحة الرطوبة والعفن الذي يشبه الرائحة التي تُخلّفها الفئران عندما تَعبُر مكانا، تاركةً وراءها شَعرها ورائحةَ بولها القوية التي تجرحُ خياشيم الأنفِ بحدّة»[22]، فتوالي كيفيات: الامتعاضِ / الحجزِ / الرطوبةِ / العفنِ، تُعبّرُ عن حالةِ الأسرِ.

1-3- الأسرُ كمؤشّرٍ كيفي:

عمليةُ الالتحامِ بالتجربةِ الفعليةِ في صيغتها المباشرة، تمَّتْ بالانتقالِ من وضعِ الاعتقادِ والشكِّ، بمحاولةِ جعلِ "القس مونسينيور ديبوش" يتوسّطُ لدى الأمير، بعدما جاءته زوجةُ الضابط الفرنسي "ماسو" "Massot" الأسير، تترجاهُ التدخلَ لتحريرهِ: «نعم يا مونسينيور أنا زوجة ماسو نائب المتصرف المالي العسكري الذي سجن بالقرب من الدويرة، إنّي خائفة على حياته من عناد "بوجو" "Bugeaud"، الذي رفض أي حوار مع عبد القادر، فهو سجين لدى العرب، وأخشى أن يُقتَلَ زوجي وهو لم ير ابنته التي وُلدت بعده، زوجي لم يكن محاربا، فهو مجرد متصرّف مالي، جئتُ نحو الله؛ لأنّ كلّ سبل البشر انسدّت في وجهي»[23]، ليُراسلَهُ القسُّ برسالة مطلعُهَا: «سيدي السلطان ... أنت لا تعرفني، ولكني رجل مؤمن متفان في خدمة الله مثلك تماما ... وسأقف عند مدخل خيمتك وأقول لك بصوت لن يخيب إذا كان ظني فيك صادقا: أعِد لي أخي الذي وقع أسيرا بين أيديكم ...»[24]، ليأتيه الردُّ سريعًا: «مونسينيور أنطوان أدولف ديبوش ... لقد بلغني مكتوبك وفهمت القصد، ولم يفاجئني مطلقا في سخائه وطيبته لما سمعته عنكم، ومع ذلك أعذرني أن أسجل ملاحظتي لك بوصفك خادما لله وصديقا للإنسان: كان من واجبك أن تطلب مني إطلاق سراح كل المساجين المسيحيّين الذين حبسناهم منذ عودة الحرب بعد فسخ معاهدة التافنة، وليس سجينا واحدا كائنا من يكون، وكان لفعلك هذا أن يزداد عظمة لو مسّ كذلك السجناء المسلمين الذين ينطفئون في سجونكم، أحب لأخيك ما تحب لنفسك ...»[25]، وصولا عند وضعِ القناعةِ واليقينِ (تسخير ما بقي من حياته للدفاع عن الأمير عبد القادر): «أرأيت ماذا فعل هذا الرجلُ من أجل الجميع؟ يجب أن يخرج من هذا السجن المفروض عليه في هذا القصر المُفرغ من كلّ حياة»[26].

على صعيد التعبيرات النصّية السابقة التي جسّدها التواصل التداولي، نجدُ القولَ قد استعارَ عديدَ الدلائلِ الواصفةِ لحالةِ الأسرِ: سجينٌ لدى العربِ / يخرجُ من هذا السجنِ / هذا القصرُ المُفرغِ من كلّ حياةٍ

/ إطلاقُ سراحِ كُلّ المساجين المسيحيّين / حبسناهُم منذ عودةِ الحربِ / فسخُ معاهدةِ التافنة / ليس سجينًا واحدًا / السجناءُ المُسلمون الذين ينطفئون في سجونكُمْ.

1-4- تنازعُ التمثيلِ الدبلوماسيِ* (بينَ الشكِّ والاعتقادِ):

يُشارُ في هذا النصّ إلى تداخُلٍ تأويلي، ارتبطَ بلحظاتِ شكٍّ واعتقادٍ، يُمكن صياغتها في تنازع التمثيلِ الدبلوماسي وتبايُنه: «منذ يومين ورسول الماريشال فالي، دو صال De Salles ينتظرُ ملاقاة الأمير للمرة الثانية لتدارس وثيقة معاهدة تافنة، وتزكية توقيع خليفته ابن عراش الذي فتح أمام الفرنسيين الطريق نحو قسنطينة بدون استشارة الأمير»[27] ***السارد*** / «أنا وقّعتُ على اتفاقية ولن أقبل بالتوقيع على الحواشي التي تعطي للفرنسيين حقّ العبور نحو قسنطينة»[28] ***الأمير*** / «يبدو أنّ الأمر ليس بسيطا، فقد تدخل أناس كثيرون في الوثيقة والآراء متضاربة، ويرفضون من الأمير أن يوقّع، ويفضّلون سيوفَ الحربِ، بينما هو كما تعرفه يجنحُ دائما نحو السِّلم»[29] ***الميلود بن عرّاش*** / «ما تريدهُ فرنسا بسيط، الموافقة النهائية على ملحق المعاهدة الذي يُدقّقُ الاتفاقية، لتفادي التأويلات وبالتالي تفادي الحروب المجانية»[30] ***المبعوث الفرنسي دو صال***، وما زاد في تقوية هذا الشكِّ إصرارُ السلطاتِ الفرنسية (الماريشال فالي) على ضرورةِ قَبولِ الوثيقة المرفقة للهدنة المُوقّعة دون علمِ الأمير عبد القادر.

1-4-1- صيغةُ إرادةِ المعرفةِ والحيلةِ:

تحملُ هذه الصيغةُ عديدَ المعاني النفعية (Pragmatique)، خاصة بعدما تيقّن الأمير عبدُ القادر أنَّ السلطات الفرنسية (العسكرية / السياسية) تُضمرُ نوايا خبيثة، ما أدى بهذه الوضعية إلى نقضِ بنودِ الهدنة المُبرمة بينهما: «نقبلُ بالهدنة، ولكن أيّة هدنةٍ؟ إلى متى سنظلّ نتحمّلُ شتائم النصرانيين واستفزازاتهم؟ لقد أعطونا كلّ الأدلة التي تثبت عدم احترامهم للعهود التي قطعوها على أنفسهم ... لا نقبل بالتهديدات كيفما كانت، واضحة أو مبطّنة ولو كان الفرنسيّون يريدون حقيقة سلما لما اخترقوا ما وافقوا عليه»[31] ***الأمير***، وهذا الاستقراء الاستنباطي الظاهر للوقائع، بمُخالفتها الصريحةِ من قِبلِ السلطات الفرنسية بخرقِ بنودها وشروطِها، ما جعلَ فرضيةَ استدلالِ الأميرِ عبد القادر المعرفية صحيحةً (خرقُ الهدنةِ وإعلانُ الجهادِ).

ومنه فصور الاستدلال هنا تأسّستْ على: مقولةِ تنازعِ التمثيلِ الدبلوماسي وعلى صيغة إرادة المعرفة والحيلة، مُشكّلةً في مجموعها لبعدٍ تأويلي لبِنْيتي: الشّك والاعتقاد.

1-4-2- العقدُ* كسَنَنٍ دلالي:

سنحاولُ تحليلَ صيغة العقدِ (المعاهدةُ / الاتفاقيةُ) في نصّ: كتابِ الأميرِ، انطلاقًا من المفاهيمِ الآتيةِ:

- **السياق الإبستيمولوجي:** يُعنى به جُملةُ المعلومات والإرشادات والتعليمات المتصلة ببنودِ إبرام عقدِ الهدنة**، المُعبرِ عن دلائلٍ: قانونية / عُرفية والمُؤسّس على تفاوضٍ يتّصلُ بمسائلٍ عامة أو جزئية بين كيانين: جزائريّ، مُمثّلاً في الأمير عبد القادر، وفرنسيّ، ممثَّلاً في السلطات العسكرية والهيئة

السياسية الفرنسية، فالعقدُ قانُونًا: "اتفاقٌ يلتزمُ بمقتضاه شخصٌ أو عدّة أشخاصٍ تجاه شخصٍ أو عدّة أشخاصٍ بتقديم شيء ما، بالقيام أو بعدم القيام بشيء ما"[32]، أمّا العقدُ فلسفيا على نحو خاصٍّ "يُقالُ: عقدَ على ما يكونُ ثنائي الطرفِ أو مُتعدّدَ الطرفِ؛ أي ما يتضمن التزامات أو تعهّدات مُتبادلة"[33].

- **الأهليةُ اللسانيةُ الدبلوماسيةُ:** يُقصدُ بها جُملةُ القُدراتِ اللسانية الإقناعية المُتصلة بالمُشاركين في العملية التعاقدية: (الاتفاقُ على بنودِ الهدنة المُوقّعة بين الطرفين)؛ إذ على أساسها يتمُّ إدراكُ الوضعِ واستيعابه: «عرف دو صال النتيجة من وجه الأمير وهو بين رجلين مهمين: يهود بن دوران وعمر ليون روش، فقد علاه سواد ودكنة غريبة لم يستطع أن يقاومها، كان مرتبكا في كلامه ولكن رزينًا في مخارج الحروف، يتكلّمُ بهدوءٍ كبيرٍ»[34].

- **المُحتوى السيمي:** يُقصدُ بهِ جُملةُ المعلوماتِ الإجرائيةِ الدالةِ على الحَقلِ السِيمِي، المُتّصل بظروفِ وشروطِ العقدِ.

الملاحظُ على المفاهيمِ الثلاثةِ: **(السياق الإبستيمولوجي / الأهلية اللسانية الدبلوماسية / المُحتوى السيمي)** أنها ليست مفاهيم جامدة، بل هي متحولة تتحكّم في تشكُّلها الظروف والشروطُ المحيطة بالعقدِ: (الاشتغالُ بالوظيفةِ الإقناعية)؛ لأنه ينُصُّ على عقدِ: **الصُلحِ / الهُدنة** ، فـ"الصُلحُ عقد بمقتضاه يحسم الطرفان نزاعا قائما أو يتوقعان قيامهُ، وذلك بتنازل كلّ منهما للآخر عن جزء مما يدّعيه لنفسه"[35]، كذلك "الصُلح عند أربابِ السياسة رفعُ الحربِ على شروطٍ معيّنة تُعرفُ بشروطِ الصُلحِ"[36]، ومصطلح: صُلْحٍ مُشتقّ من المصالحة بمعنى السِّلم، وشرعا: عقدٌ يُقصدُ به رفعُ النزاعِ، في حين الهُدنةُ "عند أربابِ السياسة توقيفُ الحربِ إلى حينٍ بأمرِ الولاةِ، لأجْلِ عقدِ شروطِ الصُلحِ أو مقصدٍ آخرٍ"[37]، لذا فالصلحُ والهدنةُ ينضويانِ تحت صيغةِ العقدِ، بما يضمنُ ذلكَ مِن توثيقِ الأحكامِ وضبطِ الكلامِ (الدبلوماسيةُ والتحكّمُ في الأعصابِ) عند إبرامِ العقدِ (اتفاقية الهدنة) بين الأفرادِ، شرطَ توافرِ الروابطِ المادية من: إيجابٍ وقبولٍ يضمنُ نجاحَ العقدِ، لتحقيقِ الفعلِ الدلاليِّ النَّاجمِ عن الوضعِ التعاقدي:

- **<u>عقدُ الأمير لاتفاقية هدنة مع الجنرال دوميشال:</u>**

- «في حدود 1833 أو بعدها بقليل عقد دوميشال معاهدة مع الأمير أخطأ أم أصاب فذاك أمر يتجاوزني، في بداية مشواره العسكري المدهش، وكانت بمثابة أوّل هدنة وبداية سلام، ولست مخولا كما لا يخفى عليكم للحكم عليها من أي جهة من الجهات ... »[38] ***<u>القس ديبوش</u>*** / «وقعنا على معاهدة وسنحترمها، المهم أنّ دوميشال ما يزال على عهده، وأعتقد أنها رجولة كبيرة من طرفه»[39] ***<u>الأمير</u>*** / «القادة الحقيقيّون يُعرفون في الأزمات الكبرى وليس في حالات السلم ودوميشال قائد كبير، أحرق المحاصيل وسجن سكان الغرابة ولكنّه لم يخن أخلاق القائد منذ أن وقّعَ الاتفاقية

معنا»[40] ***السي مصطفى بن التهامي مستشار الأمير والمكلف بالعلاقات الدبلوماسية*** / «المعاهدة خطوة نحو البناء، ويجب أن نلتزم بها، لقد أقنعت الفرنسيين بضرورة الاستماتة في الدفاع عن الاتفاقية بكل الوسائل، ويجبُ أن نقوم بالشيء نفسه»[41] ***الأمير*** / «يجب أن ندافع عن اتفاق الهدنة بكل الوسائل، من مصلحة بلادنا وتجارتنا، الاتفاق يعطينا حقّ السيادة على جزء كبير من البايلك الوهراني، وحقّ الإشراف على حركة السفن والتجارة في مرسى آرزيو، رجالنا يتحكّمون في حركة تجارة القمح وغيرها، نحن من يُموِّنُ أسواق وهران وإلاّ سيموت سكان المدينة جوعا أرسلنا باخرة L´Assomption مملوءة بالقمح من آرزيو إلى جبل طارق في 21 أفريل لصالح اعمر وشركائه، ورجعت مدججة بالبنادق والبارود الرفيع و600 كيس من الكبريت، أعتقد أنّ كُلّ شيء يسير على ما يرام»[42] ***ابن دوران*** / «الناس بأفعالهم، يبدو أنّ الجنرال دوميشال صادق في معاهدته، فقد أطلق سراح محبوسيه كما وعدنا أعاد مسجد الباشا إلى المسلمين، سرّحَ سجناء بواييي بمرسى الكبير وسكان الغرابة الذين غزاهم في نومهم وردّ بعض أموالهم وأغنامهم أليست هذه دلائل كافية للثقة فيه»[43] ***الأمير*** / «أؤكّد لك اليوم أنّه لا توجد إلاّ نسخة واحدة هي تلك التي وقّعنا عليها جميعا وعملت على تطبيقها حرفيا، ولم أخرج أبدا عما تمّ الاتفاق عليه، أعرف أنّ الجنرال دوميشال كانت له ظروفه الخاصة ولكنها تخُصّه ولا تخُصُّني، الاتفاقية محفوظة ويمكن الاطلاع عليها وموقّعة من الطرفين»[44] ***الأمير***.

- **عقدُ الأميرِ عبد القادر لاتفاقية هدنة مع الجنرال بيجو :**

«أعتقد أنّنا في حاجة إلى لغة أخرى في مجال السياسة [غير لغة الحرب]»[45] ***الأمير*** / «الكثير من الضحايا كان يمكن أن يسلموا من موت الحروب الخاسرة لو قُبلت الهدنة مع بيجو منذ البداية، فقد التقى مع ابن دوران واقترح عليه بدأ المفاوضات في رسالتك المُوجّهة له»[46] ***الأمير*** / «إنسانيتي تجاه العرب وتجاه جنودي تُحتّمُ عليّ أن أقترح عليكم السلم قبل الحرب، السياسة تجبرني على فعل ذلك، مثلها مثل الإنسانية لأنك إذا رفضت السلم الذي أمنحه لك ستتحمل مسؤولية الحرب ونتائجها المدمرة، هذا تهديد غير مقبول أبدا، ثمّ إنّ الاتفاقية تراجعت حتى على ما حققناه مع دوميشال الذي وقعته فرنسا ونكثته بنفسها، مقترحات بيجو الأولى التي بعثها في 15 أفريل كانت ضعيفة، وكان عليه أن يغيّر نقاطه فيستقرّ على النقاط السبع التي بعث بها إلى وزير الحرب والتي يطالبه فيها بالموافقة عليها بسرعة»[47] ***الأمير*** / «الحرب تدبير، ومن هنا أفهم بيجو جيّدا، فقد كانت تسيطر عليه عقلية المزارع أكثر من عقلية العسكري، كان يريد ما يشتهي وهذا ليس معاهدة، المعاهدة

طرفان وأخذ وعطاء، هذه هي السياسة، كان يريد أن يحسم كل شيء قبل بدء الحرب»[48] ***الأمير*** /

«بعد نقاش دام برهة من الزمن، بدأت مراسم التوقيع، سأل الأمير بيجو:

-أُمنيتي أن تستمرّ هذه الاتفاقية، وأن لا يكون حظُّها مثل حظّ الاتفاقيات السابقة. **[الأمير عبد القادر]**

-أنا كفيل عند ملك فرنسا بضمان تطبيق الاتفاقية.**[الجنرال بيجو]**

-وأنا ديني يحتّمُ عليّ احترام وعودي، القبائلُ التي تحت وصايتي مجبرةٌ على اتّباعي. **[الأمير عبد القادر]**

-تزكية الملك لا تتجاوز الثلاثة أسابيع، ولهذا فهي صالحة وأستطيع باسمها أن نختم هذا الاتفاق بشكل نهائي، ولهذا أسألك إذا كنت قد فتحت ممرات العاصمة وضواحيها كما ورد في الاتفاق. **[الجنرال بيجو]**

-تُفتحُ عندما تعيدون إليَّ تلمسان، هذا كذلك جزء من الاتفاق، كُلّها ترتيبات تأتي لاحقا ولا تكلّفنا إلاّ أوامر نصدرها للخلفاء الذين ينتظرون بفارغ الصبر تحقيق هذا الاتفاق. **[الأمير عبد القادر]**

-يُستحسنُ إذن أن ندقّق البنود بندًا بندًا، ونضع الخواتم ونسعى بعدها لتزكيتها من طرف ملك فرنسا، لتصبح سارية المفعول على الكُل [الجنرال بيجو]»[49] / ***الأمير عبد القادر والجنرال بيجو***.

ينبغي أن نُشيرَ إلى أنَّ الأميرَ عبد القادر قد قامَ بعقدِ هُدنتين: الأولى مع الجنرال دوميشال والثانية مع الجنرال بيجو (إبرامُ عقدِ الهُدنة / فشلُ / إفشالُ عقدِ الهُدنة / تجديدُ عقدِ الهُدنة / فشلُ / إفشالُ عقدِ الهُدنةِ، ثمّ توقيعُ معاهدةِ الاستسلامِ).

فالأمير عبد القادر أوْلَى كفاءةً دبلوماسية / لسانية حين اختار ممثّليه: يهود بن دوران / الآغا خليفة بن محمود / السي مصطفى بن التهامي / عمر ليون روش عند عقد اتفاقيتي الهدنة (معاهدة دوميشال / معاهدة تافنة)، وطريقةُ صوغِها وقوةُ التأثيرِ فيها (قوةُ الفعلِ الكلامي)، فعند توقيع بنودِ اتفاقيةِ الهدنة مع الجنرال دوميشال، تمَّ تجاهُلُ وثيقة مُرفقة أساسية من قبل السلطات الفرنسية التي أنكرت بدورها وجودها أو توقيعها أصلاً، والسببُ: محاولةُ تقويضِ الهدنةِ المُبرمة مع الأمير أو دفعهُ لتقويضِها: «أحيانا أشعر أنّ دوميشال كان ضحية لعبة أكبر منه ومني، دوميشال أكّد بنفسه أنّهُ في 20 فبراير تعمّق مليًّا في الوثيقة الملحقة بعد أن قدّم له بن عراش كلّ وثائق الاتفاق الأصلية، وكان ذلك بحضور المترجم السوري وابن دوران وكيلي في الجزائر ومساعده الكابتن لاقوندي Lagondie والسو ليوتنان آليقرو Le sous-Lieutenant Allegro ووضع عليها ختمهُ، هذه الوثيقة الملحقة تم تدميرها أو ضاعت الله أعلم»[50] ***الأمير***، ما جعل بنود الهدنة قابلة للتأويلِ والاحتمالِ المادّي وهو ما حصلَ بالفعلِ: «يقولون إنّك اخترقت القواعد المُتفق عليها، خرجت عن حدود القطاع الوهراني، وسرت باتجاه حدود التيطري، وهذا يقع خارج

حدود الاتفاق، نكثت المعاهدة، بشكل أكثر اختصارا»[51] ***القس*** / «الأمر بسيط جدا اطّلعوا على التقسيمات التي قامت بها فرنسا وسترون أنّ هذه المنطقة تابعة للقطاع الوهراني، لم أتجاوز أبدا حدودي، العسكريون كانوا على علم بكلّ تحركاتي، ومرسى آرزيو لنا حقّ الاتجار فيه بمقتضى المعاهدة، ولي ممثلون في المرسى كما لدوميشال كذلك، لكنّ رجالات الحرب والتوسع كانوا الأقوى وذاك قدَرُ اللهِ عزّ وجلّ، ماذا تستطيع أن تقول عندما تكون كلمة البارود هي المسموعة»[52] ***الأمير*** / «هذه الأخبار بقدرِ ما أفرحت الأمير أكّدت له أنّ المعاهدة انتهت وأنّ الحرب بدأت تلوح في الأفق»[53] ***السارد***، هذا الإنكارُ مسَّ بنودَ الاتفاقيةِ وأخرجهُ إلى وجهٍ تأويلي مُخالفٍ للوجهِ التأويلي الذي وُضعَ لهُ أصلاً، مع تعيين الجنرال تريزيل عام 1835 مكان الجنرال دوميشال المعزول (الحكومة الفرنسية لم يعجبها أمر الاتفاقية المُبرمة واعتبرتها عملاً شخصيا معزولاً)، ومُواجهته لعديد الثورات الداخلية: ثورة موسى بن الحسين الذي قام بالهجوم على مدينة المدية قبلَ أن يتصدى له الأمير عبد القادر ويُحرّرها، وإعلانُ بعضِ المناطقِ كالزمالة التمرُّدَ، مُنفصلةً عن إمارته ومُعلنةً ولاءها للفرنسيين، ما فجّر غضبَ الأمير بصفته جنحَ إلى السِّلمِ ونَبذَ الحربَ، مُعتبرا إياها نقضا للمعاهدة: «يا السي مصطفى، الحرب مع تريزل كسرت القشة التي ارتبطت بها للحفاظ على السلم، الناس لا يعرفون شيئا آخر غير الحربِ والغنائم»[54] ***الأمير***، وهكذا يكون التنكُّر لبنود الاتفاقية وصياغة العقود قد أثّر سلبًا على الأمير عبد القادر –رغم أنها تُعتبر أوّلَ نصرٍ له على الصعيدين: الدبلوماسي والعسكري، كون بنودها تعترفُ بسيادته ومكانتُه الدولية كقائد عسكري– مُمتدا هذا التأثير إلى الوجود الفردي للشخص (الأمير عبد القادر بصفته الطرف الأساس في المعاهدة) وإلى مكانته في السلطة التي يمثلها (خليفةٌ للمؤمنين مُبايَعٌ)، ما دفع به إلى إعلان الجهادِ وبداية الحربِ: «أعرفُ أنّ الحرب ستطحنُنا جميعا ولكنها ستأكل أعزَّ أبنائهم وخيرة قادتهم هم كذلك، مع ذلك لا أريد أن يقال عنّي بأنّي تركت ناسي يموتون ونجوت بجلدي أو أنّي لم أقاوم حتى النهاية، ما يزال هناك مُتّسعٌ للمقاومة والقتال الذي فُرض علينا ولم نذهب نحوه»[55] ***الأمير***، فهذا السياق المعرفي لعقد الصلح والمهادنة وتجديده يمُدّنا بمعلومات عن وقائعٍ مباشرة، على أساسها أصبحَ التفكيرُ في فسخ بنودها جدّيًا لا رجعة فيه: «كانت الحرب قد بدأت ولا أحد كان يعرف كيف ستكون النهاية ... كان الأمير قد اختار مرتفعات بني صالح لتسيير هذه الحرب، التي ناصرتها القبائلُ، وانصاع لها الجميع»[56].

- **وقائعُ الحربِ:**

تتلخّصُ هذه الوقائعُ في:

–نقضِ بنود اتفاقيةِ الهدنةِ، بعد رفضِ مُلحق اتفاقية 04 جويلية، المُمضَى من قبلِ الميلود بن عراش خليفة الأمير دون إعلامه: «أشعر بالمرارة والخيبة، أنت تعرف ماذا تعني الكلمة بالنسبة لي [يقصدُ خليفته ابن عراش]، أنا وقّعتُ على اتفاقية، ولن أقبلَ بالتوقيع على الحواشي، التي تُعطي للفرنسيين حقّ العبور

نحو قسنطينة، أرفض هذا الممرّ الذي يجعلنا باستمرار تحت رحمتهم، بعد أن لم يكن أمامهم ووراءهم إلاّ البحر وجبال الأطلس، هذا ما نسميه لوي الذراع عندنا»[57] ***/الأمير*** / «اتفاقية التافنة؟ قال الأمير، لا أتصوّرُ أنّ عمرها سيطولُ، حبذا لو طال لكن ما تتمناه النفس غير ما تراه العين ويحسُّه القلبُ»[58] ***/الأمير***.

–التشكيك في نوايا السلطات الفرنسية، التي جنحت للحربِ على حسابِ السِّلمِ: «من قال لك إنّهم سيتركون لنا الوقت لبناء دولتنا، كلّ شيء يوحي بأننا نتّجهُ نحو حرب شاملة، المُتغيّرات في باريس ليست في صالح السّلم»[59] ***/الأمير***.

–اجتماعُ مجلس شُورى الأعيان، وإعلانُ الجهادِ: «ليكن، تريدون الجهاد ولا شيء غيره، ما دامت هذه هي إرادتكم أنحني أمام القرارات التي اتخذتموها جماعيّا، ولا يمكن أن أشُذَّ عن الجماعة، ولكن يجبُ أن تعرفوا قسوة هذا الخيار والصعوبات التي سنعانيها والخسارات التي ستدفعكم إلى النكران، أدعوكم أن تعاهدوني أمام الله، وأن تقسموا على الكتاب، بأنّكم لن تخدعوني، ولن تتركوا الجهاد، وكلّ من تركه أعتبر في عداد الكافرين»[60] ***/الأمير***.

–بيانُ إعلانِ الحربِ: « ... لقد كنت وفيّا معكم لكل التعهدات التي قطعتها على نفسي، وأخبرتكم بكل التحولات وها أنا ذا أفعل صادقا، أعيدوا قنصلي في وهران لعائلته واستعدوا للجهاد المُعلن ضدكم؛ إذ لا يمكنكم من الآن اتهامي بالخديعة وخيانة العهد»[61] ***/الأمير***.

كُلّ هذه الوقائع تُدخلنا مباشرةً في الإشكالِ المطروحِ سابقا، كونها تطرحُ بطريقة ضمنية / صريحة عديدَ الأسئلة: عن معنى العقد؟ ومعنى الصلح؟ ومعنى الهدنة؟ وشروطها، هذه العناصر الثلاثة هنا تُمثّلُ سريانَ التواصلِ الفعليّ للأشياءِ، المرتبط بكيانين سياسيين: جزائري (الأميرُ عبد القادر) / فرنسي (السلطةُ العسكرية والسياسية).

فمؤشراتُ الملفوظاتِ النصّية أعلاه كأقوالٍ، تعتبرُ واضحةً وجليةً، سواءً في جانبِ: الاتفاقِ على عقدِ بنودِ الهُدنة (شروطُه)، أو في جانبِ: نقضِ بنود اتفاقية الهُدنة (أسبابُه)، ليُثبتَ السياقُ السيمي محتوى بنود الاتفاقية، وبعض شروطه، والمكان الذي أُبرمت فيه، والأحداث المُترتبة عليه بعد نقضهِ كونها ستكون قضيةً شرطيّةً محلّ نزاعٍ تأويلي: طرفٌ يُقرُّ بوجودِها / طرفٌ يُنكرُ وجُودَها (كقضية الوثيقة المُرفقة التي أنكرها الأميرُ، وأكّدتها السلطاتُ الفرنسية)، لتصبح سيرورة الواقعةِ معه تميلُ إلى تأكيدِ التأويلِ، برغبةٍ ثنائيةٍ ظاهريا مشتركة، وضمنيا مُتباينة، لإنهاء الواقعة الخِلافية، وإتمام الاتفاقية وفق الشروط الفرنسية المُضافة، لتحقيق محتوى الشروط على الأرض: (مُلحق الاتفاقية يُقيِّدُ الأميرَ ويعطي الطرفَ الفرنسي صلاحيات أكثر).

فالتنازُع في التأويلِ هُنا مردُّه التساؤلُ عن وجودِ / عدمِ وجودِ وثيقة مرفقة لاتفاقيةِ الهُدنة المُبرمة، ومردُّه كذلك سوءُ النوايا من قبلِ السلطات العسكرية / السياسية الفرنسية، وغيابُ التنسيقِ المُحكمِ بين الأمير عبد القادر وخليفته الميلود بن عراش، الذي اتّخذَ قراراتٍ فردية كانت نتائجُها وخيمة على عقدِ الاتفاقية، ما

صعّبَ عملية الفهمَ بينهما: (كان يمكنُ أن يتيسّر الفهم بين الأمير والسلطات الفرنسية لو كان السَننُ بعيدا عن كُلّ أحوال اللُّبسِ والغموضِ المؤدي إلى سوءِ التأويل: حُسنُ النيّةِ في إحداثِ القصدِ = الأميرُ عبد القادر / الميلود بن عراش، وسوءُ النيةِ في إحداثِ القصدِ = الماريشال ڤالي / الكومندون دو صال).

ليُدرجَ في هذا التأويلِ الشرطي جوابُ الدعوةِ من قبلِ الأمير بالرفضِ القاطع لأيِّ شرطٍ يقتضيه التأويلُ الفرنسي، بما في ذلكَ الاطلاعُ والاكتفاءُ بالعقدِ الأساسي (معاهدةُ تافنة).

ومنه فترتيبُ الملفوظاتِ النّصية (الأقوالُ) السابقة يتّخذُ شكلَ مقدّماتٍ أدّتْ إلى نتيجةٍ منطقيةٍ واحدةٍ، عَبَّرَ عنها التمظهرُ اللّساني "**تقويضُ الهدنة**" بين الطرفين: الجزائري / الفرنسي، المُتشاركين في التنازع التأويلي، مما فرضَ إلزاميةَ إيجادِ حلٍّ لهذا الإشكالِ التأويلي، المُتطلّبِ لتفكيرٍ عميقٍ في الوضعية المطروحة، بمحاولةِ العملِ على قلبِها إلى وضعيةٍ معاكسةٍ لها، لإقصاءِ المحتوى السيمي لملفوظِ النتيجةِ المنطقيةِ: (تصحيحُ الخطأ الذي وقعَ فيهِ ابن عراش وهدّدَ بنسفِ الهدنةِ) / (رفضُ مُلحقِ عقدِ الهدنةِ / فشلُ الهدنةِ / إعلانُ الحربِ).

الخلاصة:

لنصلَ إلى خلاصةٍ مفادها أنّ كلّ عقدٍ مُبرمٍ، هو عبارة عن تأليفٍ واستدلال، بوصفه يقينا أو شكًّا يقبلُ التأويلَ في سيرورتِهِ المنطقية داخلَ السردِ، استنادًا إلى السياقات: المعرفية / السيمية، وإلى مضمر وظاهر الكفاءة اللسانية الدبلوماسية، في ظلّ الغيابِ شبه المطلقِ للاتفاق بين الطرفين: الجزائري / الفرنسي بصفتهما مدار الحديثِ الواصفِ (المفاوضاتُ / الهدنةُ / الاستسلامُ / النفي)، ما افترضَ حملَ الكلامِ على عديد المؤولاتِ الدينامية والمنطقية التي أثارتها الدلائلُ المؤصّلةُ لأفعالِ التعاقُدِ في سيرورتِها التدلاليةِ، وذلك بالعودةِ إلى فحصِ الأُصولِ الإبرامية لهذه الأفعالِ التعاقديةِ والتعاهديةِ، بين الأمير عبد القادرِ (الجزائر المُستعمَرة)، وقادةُ الجيشِ الفرنسي (فرنسا المُستعمِرة).

نصٌّ كتاب الأمير مصدرٌ لتفاعلِ الأدبي المتخيل مع الوثائقي التسجيلي، بقصد استخلاص فلتات تاريخية، توثّق للواقع الذي أُنتجت فيه (المحيط)، فهو مُستعار من الواقع الذي تعيش فيه الذات وتتفاعل معه، لذا فإن ما قام به المبدع واسيني الأعرج هو جعل المادة التاريخية مُحيَّنة، بمنحِها زيّا مُختلفا يُكسبُها راهنيتها، لضمان قراءة موجّهة، وهذا يعتبر من أبرز أهداف التأليف الإبداعي، الذي يعمد إلى تمرير أفكار وملاحظات وهوامش وإحالات، على شكل لمحات سريعة أو برقيات خاطفة، تنهض في توجيه القراءة على نحو يعتقد المبدعُ من خلاله أنه مناسب لاستقبال أفكاره ونيّاتِه، غير أنّ ذكاءَ القراءِ الذين يدركون مساحات الخفاء، في الأهداف المُسطّرة من قِبل المؤلف، بامتلاكهم لمصدات خاصة في احتواء الأفكار والملاحظات والهوامش والإحالات، المُراد تمريرها بسرّية أو علن.

الهوامش:

1. واسيني الأعرج: كتاب الأمير: مسالك أبواب الحديد، دار الآداب، 2008، ط2، صفحة الغلاف الأخيرة.
2. المصدر نفسه، صفحة الغلاف الأخيرة.
3. المصدر نفسه، ص 05 .
4. المصدر نفسه، ص 05.
5. المصدر نفسه، ص 21.
6. المصدر نفسه، ص 20.
7. المصدر نفسه، ص 104.
8. المصدر نفسه، ص ص 62 – 63.
9. المصدر نفسه، ص 60.
10. المصدر نفسه، ص 58.
11. المصدر نفسه، ص 40.
12. المصدر نفسه، ص 40.
13. المصدر نفسه، ص 150.
14. المصدر نفسه، ص 12.
15. المصدر نفسه، ص 294.
16. المصدر نفسه، ص 16.
17. المصدر نفسه، ص 54.
18. المصدر نفسه، ص 55.
19. المصدر نفسه، ص 56.
20. المصدر نفسه، ص 56.
21. المصدر نفسه، ص ص 45 – 46 – 47.
22. المصدر نفسه، ص 47.
23. المصدر نفسه، ص 54.
24. المصدر نفسه، ص 55.
25. المصدر نفسه، ص 56.
26. المصدر نفسه، ص 58.

* التمثيلُ الدبلوماسي يعتبر من النُظُمِ الدوليةِ القانونية التي تستمدُ مصدرها الأساسي من العُرفِ الدولي بالإضافةِ إلى ثلاثةِ أُسسٍ أخرى إلى جانبه، وهي المُعاهداتُ، القوانينُ الداخلية، والمحاولاتُ الدولية لتقنينِ القانون الدبلوماسي، ويقصدُ بالعرفِ كمصدرٍ من مصادرِ القانونِ الدبلوماسي مجموعةُ القواعدِ القانونية غير المكتوبةِ التي تنشأ من استمراريةِ سلوكِ الأفرادِ في مسألةٍ معينةٍ على وجهٍ معينٍ، مع إيمانهم في إلزامها وضرورة احترامها، ويعتبر الركنُ المادي والمعنوي الركنان الأساسيان للعرف الدولي: الأول يتمثل في الاعتياد على سلوك معين وهو ما يسمى بالعادة، والثاني يتمثلُ في الشعورِ بإلزامِ هذه العادة التي اضطرَ على إتباعِها. https://ar.wikipedia.org

27. المصدر نفسه، ص 291.
28. المصدر نفسه، ص 292.
29. المصدر نفسه، ص 293.

30. المصدر نفسه، ص 294.
31. المصدر نفسه، ص 295.

* العقدُ في مفهومهِ القانوني هو توافقُ إرادتين أو أكثرَ على إحداثِ أثرٍ قانوني، سواءٌ كان هذا الأثرُ إنشاء التزام أو نقله أو تعديله أو إنهاءه، أو بعبارة أخرى، هو توافقُ إرادتين على إنشاءِ رابطةٍ قانونيةٍ أو تعديلها أو إنهائها. https://ar.wikipedia.org

** الهُدنةُ هي معاهدةٌ تهدفُ إلى وقفِ الأعمالِ العدائيةِ خلالَ الحربِ بينَ الأطرافِ المتنازعة، غيرَ أنَّ الهدنةَ لا تعتبرُ نهايةَ الحربِ، إنما هي فقط وقفُ القتالِ لفترةٍ زمنيةٍ محددةٍ. https://ar.wikipedia.org

32. أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2 ،2001، ص 224.
33. المرجع نفسه، ص 224.
34. واسيني الأعرج: كتاب الأمير: مسالك أبواب الحديد، ص 297.
35. بداوي حجاج محمد: صياغة العقود وفق قانون الالتزامات والعقود، مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ج01، ط3، 2001، ص 07.
36. بطرس البستاني: محيط المحيط: قاموس مطوّل للغة العربية مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، 1987، ص 515.
37. المرجع نفسه، ص 933.
38. واسيني الأعرج: كتاب الأمير: مسالك أبواب الحديد، ص 102.
39. المصدر نفسه، ص 117.
40. المصدر نفسه، ص 118.
41. المصدر نفسه، ص 122.
42. المصدر نفسه، ص ص 124 – 125.
43. المصدر نفسه، ص 129.
44. المصدر نفسه، ص 150.
45. المصدر نفسه، ص 206.
46. المصدر نفسه، ص 206.
47. المصدر نفسه، ص 207.
48. المصدر نفسه، ص 207.
49. المصدر نفسه، ص 215.
50. المصدر نفسه، ص 151.
51. المصدر نفسه، ص 152.
52. المصدر نفسه، ص 152.
53. المصدر نفسه، ص 166.
54. المصدر نفسه، ص 167.
55. المصدر نفسه، ص ص 299 – 300.
56. المصدر نفسه، ص ص 300 – 301.

57. المصدر نفسه، ص 292.
58. المصدر نفسه، ص 282.
59. المصدر نفسه، ص 292.
60. المصدر نفسه، ص ص 296 – 297.
61. المصدر نفسه، ص 300.

مجلة الذاكرة

المجلد: 10/ العـدد: 01 يناير (2022)، ص:222-251

الــصـورة الـشـعـريـة في شعر صالح عودة

the poetic image in Saleh Odeh's poetry

إعداد

عبدالله بن متروك بن مصيليخ الرويلي

جامعة الجوف

محاضر بقسم اللغة العربية بكلية العلوم والآداب بطبرجل، جامعة الجوف

hhyyyyhh28@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/12/15 - تاريخ القبول: 2021/12/29 - تاريخ النشر: 2022/01/05

ملخص:

موضوع هذا البحث هو (الصورة الشعرية في شعر صالح عودة) وتنحصر إشكالية هذا البحث في السعي إلى تعرف أهم ملامح الصورة الفنية في شعر صالح عودة، انطلاقا من كون الصورة الفنية عنصرا فعالا في العملية الإبداعية، ويهدف هذا البحث إلى الاطلاع على أنماط الصورة الشعرية في شعر صالح عودة، ومعرفة مصادر الصورة ووظائفها في شعره، أما عن منهج البحث فهو المنهج الوصفي التحليلي، مع الاستفادة من المناهج النقدية الأخرى، وينقسم البحث إلى مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، تضمنت المقدمة التعريف بموضوع البحث وبيان إشكاليته، وأهميته، وأسباب اختياره، وأهدافه، وحدوده، والدراسات السابقة، والمنهج المعتمد، وخطة الدراسة، وتناول التمهيد مفهوم الصورة وأهميتها، والمبحث الأول عالج أنماط الصورة الفنية في شعر صالح عودة، والمبحث الثاني رصد مصادر الصورة ووظائفها في شعر صالح عودة، وجاءت الخاتمة لترصد أهم نتائج البحث.

الكلمات المفتاحية: الصورة- الشعر- صالح عودة- التشبيه

المؤلف المرسل: الاسم الكامل، **الإيميل:** authorC@mail.com

the poetic image in Saleh Odeh's poetry

Study summary

The topic of this research is (the poetic image in Saleh Odeh's poetry). The problem of this research is limited to seeking to know the most important features of the artistic image in Salih Odeh's poetry, based on the fact that the artistic image is an effective element in the creative process. The poetry of Saleh Oud, and knowledge of the sources of the image and its functions in his poetry. As for the research method, it is the descriptive and analytical method, taking advantage of other critical approaches. The research is divided into an introduction, a preface, two chapters, and a conclusion. its objectives, limits, previous studies, approved curriculum, study plan, The preface dealt with the concept of the image and its importance, and the first section dealt with the patterns of the artistic image in the poetry of Saleh Odeh, and the second section monitored the sources of the image and its functions in the poetry of Saleh Odeh, and the conclusion came to monitor the most important results of the research, and its recommendations
Keywords: image - poetry - Saleh Odeh - simile.

1. مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

تؤدي الصورة الشعرية دورًا بالغ الأهمية في الشعر؛ إذ يكتسب الشعر أهميته ودوره من الصورة الشعرية التي تعطي الألفاظ المؤلفة للغة قدرتها الإيحائية في الدلالة، ولا تقتصر أهمية الصورة على الشاعر والمتلقي، بل تتجاوزهما إلى الناقد الذي يتخذها معيارًا لتقييم تجربة الشاعر وبيان مدى أصالتها، والكشف عن قدرة الشاعر في تشكيلها بما يحقق للمتلقي عنصري المتعة والخبرة، ومن ثم يجيء هذا البحث هو (الصورة الشعرية في شعر صالح عودة) محاولا أن يقدم قراءة فنية لمفهوم الصورة الشعرية عند الشاعر صالح عودة، مسلطا الضوء على أبرز ما تتسم به الصورة لديه.

مشكلة البحث وتساؤلاته:

تتحصر إشكالية البحث في السعي إلى تعرف أهم ملامح الصورة الفنية في شعر صالح عودة، ويتفرع من هذه الإشكالية التساؤلات الآتية:

- ما أنماط الصورة الشعرية في شعر صالح عودة؟
- ما مصادر الصورة في شعر صالح عودة؟
- ما وظائف الصورة في شعر صالح عودة؟

أهمية البحث وأسباب اختياره:

يكتسب البحث أهميته كون الصورة الشعرية عنصرا فعالا في العملية الإبداعية، وكون الشعر عند بعض النقاد نوعا من التفكير بالصورة، إضافة إلى ما أوقفني عليه النظر في شعر صالح عودة، وما ينطوي عليه من حضور بارز للصورة بأنماطها المتنوعة في كتاباته الشعرية، التي تمثلت في دواوينه الأربعة، والتي تعد باكورة إنتاجه الشعري الذي ما زال يتدفق، ولعبت الصورة دورا لا ينكر في إيصال المعنى للمتلقي، كما أن هناك أسبابا أخرى دفعتني للدراسة، منها كون الشعراء السعوديين بحاجة إلى الدراسة الأكاديمية لفحص نتاجهم وتمحيصه، وفق دراسات علمية متخصصة، خصوصًا من لم يدرس منهم على نحو مستقل مثل شاعرنا.

أهداف البحث:

يتطلع هذا البحث إلى تحقيق أهداف، من أهمها:

- الاطلاع على أنماط الصورة الشعرية في شعر صالح عودة.
- معرفة مصادر الصورة في شعر صالح عودة
- الاطلاع على الوظائف التي اضطلعت بها الصورة في شعره
- أن يكون المستخلص من هذه القراءة تحديد مكانة صالح عودة ومنزلته اعتباريًا وفنيًا في حركة الشعر السعودي المعاصر، من خلال ملمح الصورة الفنية التي اتخذها النقاد معيارا مهما للحكم على أصالة الشاعر.

حدود البحث:

سيقتصر هذا البحث على أربعة دواوين شعرية مطبوعة، وهي: ديوان من أمطرك، وديوان غابات الزيتون، وديوان مدائن الثلج، وديوان نهر ربما سارية، إضافة إلى بعض القصائد التي نشرت في مجلات الأندية الأدبية.

الدراسات السابقة:

لم يحظ الشاعر صالح عودة بدراسة علمية مستقلة تتناول شعره شكلًا ومحتوى شكل، وقد وقفت على دراسة للدكتور عبد الله الغفيص موسومة بـ (الشعر في شمالي المملكة العربية السعودية، دراسة في الموضوع والفن 1351-1430هـ)؛ لنيل درجة الدكتوراه في الأدب العربي الحديث، وهي دراسة مسحية جمع فيها الباحث نتاج أكثر من سبعين شاعرًا، ولم يدرس لشاعرنا سوى قصائد من ديوان واحد من دواوينه الأربعة، وهي لاشك دراسة قيّمة، وكانت من الأسباب التي دفعت الباحث لدراسة الصورة الفنية في شعر صالح عودة، والكشف عن موهبته الشعرية.

ويختلف موضوعنا عن سابقه، بأنه يخص الشاعر صالح عودة وتجربته الإبداعية بدراسة مستقلة لمفهوم الصورة وتجلياتها في شعره، تتناول أنماطها ومصادرها ووظائفها لتكون معيارا مهما للحكم على الشاعر، وهو مالم يتحقق في الدراسة السابقة.

منهج البحث:

لما كان البحث يتطلع إلى تعرف ملامح الصورة في شعر صالح عودة، ومدى تمكن هذا الشعر في الشعرية وجب أن يكون منهج الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، مع الاستفادة من المناهج النقدية الأخرى.

خطة البحث:

ستقوم – بإذن الله – خطة البحث على مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة.

المقدمة: وتتضمن التعريف بالموضوع وبيان إشكاليته، وأهميته، وأسباب اختياره، وأهدافه، وحدوده، والدراسات السابقة، والمنهج المعتمد، وخطة الدراسة.

التمهيد: يتناول مفهوم الصورة وأهميتها.

المبحث الأول: أنماط الصورة الشعرية في شعر صالح عودة.

المبحث الثاني: مصادر الصورة ووظائفها في شعر صالح عودة.

الخاتمة: وفيها استخلاص أهم نتائج البحث، ويليها ثبت المصادر والمراجع.

تمهيد عن مفهوم الصورة الشعرية

تؤدي الصورة الشعرية دورًا بالغ الأهمية في الشعر، فهو "يكتسب أهميته ودوره وغناه من الصورة الشعرية؛ لأنها هي التي تعطي الألفاظ المؤلفة للغة قدرتها الإيحائية في الدلالة"[(1)] ويعد مصطلح الصورة الفنية من المصطلحات الشائكة التي نالت كثيرًا من اهتمام البلاغيين والنقاد قديمًا وحديثًا، وتفاوتت نظرتهم للصورة كلٌّ حسب العصر الذي عاش فيه، فالنقد القديم – على سبيل المثال– عالج قضية الصورة الفنية معالجة تتسم بالتواؤم مع الظروف التاريخية والحضارية التي مرّ بها، متخذًا من القرآن الكريم وصوره مادة أساسية محللًا ما به من صور، وميّز أنواعها وأنماطها المجازية، ثم انطلق في مرحلة تالية لمعالجة الصورة في أعمال كبار الشعراء، واهتم – لحد كبير– بالعلاقة بين الصورة والشعر[(2)].

وقد لازمت الصورة الإنسان في كل عصور الشعر، وأشار النقاد القدامى للصورة إشارات عابرة، تتضمن الصور البيانية فحسب، فالجاحظ يرى أن الشعر "صناعة وضرب من النسج، وجنس من التصوير"[(3)]، ثم أشار العسكري إليها في معرض تعريفه للبلاغة بقوله: "البلاغة كل ما تبلغ به المعنى قلب السامع فتمكنه في نفسه كتمكنهِ في نفسك مع صورةٍ مقبولة ومعرض حسن"[(4)] وهو ما يؤكد على تنبه النقاد الأوائل لمفهوم الصورة، ومدى أهميتها في النص الشعري.

وقد نال مبحث الصورة الشعرية اهتمامًا كبيرًا من نقاد العصر الحديث، حيث أفردوا له دراسات مستقلة، مثل د/ علي البطل[5]، د/ مصطفى ناصف[6]، د/ جابر عصفور[7]، د/ عبد القادر الرباعي[8]، وغيرهم، وقد تنوعت تعريفاتهم للصورة، فالدكتور علي البطل يرى أن الصورة تشكيل لغوي ينبع من خيال المبدع وفق معطيات متعددة، منها العالم المحسوس، إضافة إلى الصور النفسية والعقلية[9]، وهذا المصطلح يتجاذبه مفهومان "قديم يقف عند حدود الصورة البلاغية في التشبيه والمجاز، وحديث يضم إلى الصورة البلاغية نوعين آخرين هما: الصورة الذهنية والصورة باعتبارها رمزًا "[10].

ويرى البعض أنها ما ترسمه كلمات اللغة من الأحاسيس والمشاعر والأفكار والأخيلة، لذهن المتلقي بعد أن كانت تلك الأشياء متمثلة في ذهن الكاتب، ومن ثم تتجسد بفعل اللغة وصياغاتها التعبيرية وأساليبها الفنية، من خلال لغة تتوخى المجاز وضروب الإيحاء[11].

ويعرف الدكتور عبدالقادر الرباعي الصورة وفق المفهوم الفني بأنها " أية هيئة تثيرها الكلمات الشعرية بالذهن، شريطة أن تكون هذه الهيئة معبرة وموحية في آن"[12]، والشعر عند بعض النقاد هو نوع من التفكير بالصورة، والشاعر صاحب الموهبة يفكر بالصورة، ويجد علاقات بين الأشياء، محدثًا لنا زلزلة مفاجئة عندما نسمع الصورة ثم نعجب بها[13].

ولا يمكن إغفال دور الخيال في تشكيل وتكوين الصورة الشعرية؛ فهو الملكة التي من خلالها وبواسطتها يؤلف الشعراء صورهم[14]، ويعد الخيال " أساس الصورة الأدبية مهما كانت درجته الفنية، فإليه يرجع تحقيق الاندماج بين الشعور واللاشعور، وتحقيق التوافق بين الوحدة والتنوع، وهو الذي يخلق العمل الفني"[15].

وبناء على ما سبق فإن أهمية الصورة لا تقتصر على الشاعر والمتلقي، بل تتجاوزهما إلى الناقد الذي يتخذها معيارًا لتقييم تجربة الشاعر وبيان مدى أصالتها، والكشف عن قدرة الشاعر في تشكيلها بما يحقق للمتلقي عنصري المتعة والخبرة[16].

وقد اختلف مفهوم الصورة الشعرية في العصر الحديث تبعًا لاختلاف المدارس والاتجاهات الأدبية، فهي عند الكلاسيكيين تقليدية في تشكيلها تعتمد على محاكاة القديم، وهي في الاتجاه الرومانتيكي ترتكز على الخلق الفني المتولد من خيال الفنان الذي يتفاعل مع الكون بوجدانه ومشاعره من خلال عاطفته الذاتية المرهفة[17].

وشاعر هذه الدراسة أحد شعراء الاتجاه الرومانسي في الشعر السعودي، ومن هنا جاءت صوره في معظمها خاضعة لتشكيل الصورة وفق معايير التيار الرومانسي، وسوف يعالج هذا البحث الصورة عند الشاعر وفقًا لعدة محاور، تتمثل في: أنماط الصورة، ومصادرها، ووظائفها.

المبحث الأول: أنـمـاط الـصـورة:

لكل شاعر وسائله الخاصة التي يستخدمها في تشكيل صوره الشعرية، والشاعر صالح عودة اعتمد على نمطين أساسيين شكل منهما صوره، وهذان النمطان هما الصورة القديمة الجزئية، والصورة الحديثة.

1- النمط القديم للصورة:

تعد الصورة الجزئية من أبسط أنماط الصور البنائية، فهي عبارة عن تصوير جزئي محدد لا يخرج عن الأنماط البسيطة لدى القدامى، من تشبيه واستعارة وكناية ومجاز، وليس معنى كونها جزئية أنها منعزلة عن سياق القصيدة، بل ترتبط بها ارتباط الجزء بكله، ولها قيمتها الفنية والمعنوية المستقلة في تجربة الشاعر(18)، ومن أبرز أشكالها التصويرية في شعر صالح عودة ما يلي:

أ- الـتـشـبـيـه:

التشبيه من وسائل التصوير الفني، وقد حظي باهتمام البلاغيين، ونال قسطًا وافيًا من دراساتهم البلاغية، فأبو هلال العسكري يعرفه بأنه" الوصفُ بأن أحد الموصوفين ينوب مناب الآخر بأداة التشبيه ... وقد جاء في الشعر وسائر الكلام بغير أداة التشبيه"(19)، وهو يعني أيضًا مشاركة أمر لأمر آخر في معنى من المعاني بواسطة إحدى أدوات التشبيه، وذلك لغرض في نفس المبدع(20).

وقد وظف الشاعر صالح عودة التشبيه، وتنوعت أنماطه في شعره، فمن التشبيهات **المؤكدة**(21)التي وظفها الشاعر في تجربته الشعرية ما ورد في قصيدة مهاجرة فلسطينية التي يتحدث فيها على لسان تلك المهاجرة التي تركت بلدها قهرًا، وظلمًا، يشبه الشاعر ذكرياتها لماضيها وأرضها بالطلل الرطيب، قائلًا:

وَمَا الذكرى سِوَى طلل رطيب   يطيرُ مِنَ الغصُوْنِ إلى الغصونِ(22)

ولا يخفى ما في هذا التشبيه المؤكد من دلالة؛ فالطلل يبرهن حقيقة الرحيل الإنساني، فهو نهاية لفعل إنسان أحدث على الأرض حياة ومعنى، وكذلك الذكريات ترحل مع هذه المهاجرة كلما تنقلت من مكان لمكان، وهذه صورة مبتكرة غَيَّرَ فيها الشاعر حقيقة الطلل من رمز للفناء إلى رمز للبقاء المطلق.

وعندما يصف الشاعر معاناة العراق، وما تعرض له من أحداث في الوقت الحاضر، فإنه يستدعي شخصية تاريخية، فيصورها تصويرًا جميلًا يتضح فيه عنصر الجدة، يقول الشاعر:

فافترضْ هارونَ نخلا

باسقًا منْ

نكهتي أرضٍ وَمَعْشَرْ(23)

شبه الخليفة العباسي هارون الرشيد بالنخل الباسقات، وحذف الأداة، وذكر وجه الشبه (باسقًا)؛ دلالة على العلو والرفعة بين المشبه والمشبه به، وهذا التشبيه يوحي بحالة القوة التي كانت عليها العراق في وقت مضى.

وفي سياق توظيفه للتشبيه المؤكد يصور الشاعر عيون المحبوبة بالقدر الذي لا مفر منه، يقول الشاعر:

هي القدرُ المسافرُ فوقَ ريحٍ فَلَيْسَ لهاربٍ مِنهُ ظنونُ(24)

وهـذا التشبيه يبرز مدى تعلقه بها، فعلاقته بها علاقة أبدية، وهذا النوع من التشـبيه " أبلغ وأوجز، وأشد وقعًا في النفس، والنكتة في بلاغته أنه يجعل المشبه والمشبه به شيئًا واحدًا"(25).

ويرسم الشاعر صورًا متعددة للعشق يبدو فيها متأثرًا ومتوسلًا بالطبيعة، ومفرداتها التي تبعث على البهجة والفرحة، ومن ذلك قوله:

وذاكَ العشقُ في أمدِي غُصونُ ستورقُ نكهةً حِيْنَ انصِيَاعِي(26)

حيث شبه العشق بالغصون المورقة، ووجه الشبه هو الأثر الذي يحدثه الحب في نفس المحبوب، كالغصون حين تخرج أوراقها فإنها تسر الناظرين، وهو من تشبيهات الرومانسيين الذين عنوا في شعرهم بالطبيعة.

وإذا كان الشاعر يربط بين المحبوبة ومفردات الطبيعة، فإنه لا يسير على النهج نفسه في بعض المواضع؛ إذ قد يلجأ لتصوير المحبوبة بأشياء أخرى، يقول في قصيدة (رواية الثلج):

وخريرُ طيفِك في ذُهولي معبدٌ يَرْجو مِنَ الذكرى الغزيرةِ حَثَّها(27)

شبه خرير طيف محبوبته بالمعبد، وهو يوحي بالقدسية، وربما أراد الشاعر إضفاء نوع من القدسية على محبوبته، ووجه الشبه هنا الانبهار، فالمعبد مكان العبادة ورجاء الغفران، كذلك ينظر الشاعر إلى طيف المحبوبة بنوع من التبجيل، وربما تعد هذه الصورة من ضمن الصور المبتكرة.

وقد يوظف الشاعر مفردات الطبيعة في صوره، فلم يقتصر التشبيه بمفردات الطبيعة على المحبوبة فحسب، بل امتد لشخصيات أخرى لها مكانة كبرى لديه، مثل الملك عبد الله بن عبدالعزيز – رحمه الله – يقول الشاعر:

فأنت الطلُّ في شرعِ الغصونِ وأنتَ بِكُـنْهِ ذاكَ النخلِ طلحُ (28)

فشبه الشاعر الملك بالطل، ووجه الشبه هو أن الملك ينشر الخير والإصلاح، وله مكانة عالية، كما أن للطل دورًا في حياة الغصون، وهو من التشبيهات المؤكدة.

وربما يوظف الطبيعة في تصوير بعض الأماكن، وهو ما نلمحه لدى الشاعر حينما يصور دمشق بالجنة التي أحيطت بالغموض والمخاطر: يقول:

يَا دِمشْقُ
أنتِ أنتِ
جنةٌ حُفَّتْ بِغَمْضٍ(29)

ويوظف الشاعر المصطلحات الأدبية في بعض تشبيهاته في غرض المدح، كتصويره لأمير الجوف بالقصيدة، والرواية، كما في قوله:

فأنتَ قصيدةٌ بيني وبيـنـي أترجُمها إلى الظمآنِ وِرْدا
وأنتَ روايةٌ طافتْ بـلادًا ملامحُها تجسُّ الليلَ سَردا[30]

كما وظف الشاعر التشبيه **البليغ**[31]الذي يعد أعلى الصور التشبيهية بلاغة[32]، في قصيدة بعنوان (خرير الشام) نظمها استشرافًا لمستقبل سوريا، إذ يراها ذاهبة إلى طريق الهلاك، يقول الشاعر، مصورًا ذلك:

وأبلغْ شياطيني وأطفالَ ماردي بأنَّ فَحيحَ الموتِ أضْحَى أغانيا[33]

شبه فحيح الموت الذي خيم على البلاد آنذاك بالأغاني، دلالة على أن الموت سينتشر قريبًا في كل مكان، وهي صورة جميلة تخاطب العقل والوجدان.

ويلاحظ على هذا التشبيه تنافر طرفي الصورة، حيث إن المشبه (فحيح الموت) صوت مكروه مخيف، بينما صوت الأغاني محبوب مألوف، وربما أراد من هذا الجمع إبراز الكثرة والانتشار.

ويوظف التشبيه البليغ في قوله:

هو الأوجاعُ والقتلُ اللذيذُ وَقُرْطٌ صَبَّني في سَقْطَتِيهِ[34]

وهناك نوع آخر من التشبيه وظفه الشاعر لخدمة صوره الشعرية، وهو التشبيه **المفصل**[35] تام الأركان الأربعة، ومن أمثلته، قوله:

لفاتنةٍ تَبَدَّتْ مثلَ شمسٍ وأشْعلتِ المشاعِرَ والحنينا[36]

فنحن أمام صورة تشبيهية كاملة، فيها المشبه محبوبته (فاتنة)، والمشبه به (الشمس)، وأداة التشبيه (مثل)، ووجه الشبه (أن الشمس تشعل الكون، والمحبوبة تشعل العواطف والمشاعر)، وهذا التشبيه من التشبيهات التقليدية القديمة التي كثر تكرارها في الشعر العربي.

وقوله مشبهًا مدينة الرسول – ρ – بالمصباح المنير:

فأُمطرتْ يثربُ الغراءُ في أَلَقي كأنَّها في تخومِ البعْدِ مصْبَاحُ[37]

وطرفا التشبيه هنا حسيان، فيثرب مكان مادي (المشبه)، والمصباح مرئي ملموس (المشبه به)، وكلاهما يتسم بالوضوح والحسية، ووجه الشبه هو (النور المنبعث من كليهما).

كما لجأ الشاعر أيضا إلى التشبيه **المجمل**[38]في بعض صوره الجزئية، ومن أمثلة هذا النوع التي وردت في شعره، تصويره لرعشة العناق بالسحاب، يقول في قصيدة (تاريخ العشاق):

والرؤى فيه استعادَتْ
للعناق
رعشةً مثلَ السَّحَاب
غفوةً قبلَ الفراق[39]

ب- الاستعارة:

عَرَّفَها النقاد القدامى والمحدثون، كأبي هلال العسكري الذي يرى أنها "نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض"[40] ويعرفها الدكتور بسيوني عبدالفتاح بقوله: "هي اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي"[41] وقد اعتمد الشاعر على الاستعارة في تشكيل صوره الفنية بشكل كبير؛ كي يرسم من خلالها أحاسيسه ومشاعره، ويجسدها في صورة شعرية تعكس ما يعتمل في نفسه من معان وأفكار، وتقوم بتوضيحها للمتلقي، ومن نماذجها التي توافرت في شعره ما يلي:

1- **الاستعارة التصريحية:** وهي التي يصرح فيها الشاعر بلفظ المشبه به فقط، ويحذف المشبه[42]، ومن أمثلتها في شعره قوله:

إلى غصني
سأمضِي والشموخُ يدي
إلى غصني
وضاعَ العمرُ يا ولدي[43]

شبه الشاعر الوطن (فلسطين) بالغصن الذي تتجه إليه المهاجرة، وحذف المشبه، وصرح بالمشبه به على سبيل الاستعارة التصريحية.

وصور الإرهابيين بالشياطين، وبالأوزاغ، يقول الشاعر:

تطيرُ بهِ الشياطينُ انكسارًا ... وتملأُ جعبةَ المغلوبِ سَدًّا
وأوزاغٌ لهم في النفخِ باعٌ ... فأبتْ نارُهم لطفًا وبَرْدَا[44]

وفي سياق افتخاره بوطنه وأمجاده التي تحققت على امتداد مائة عام، يصور الملك المؤسس بالليث، قائلًا:

رَوَاها الليثُ من لحْظِ الأياكِي ... فَصَالَ المجدُ في صَمْتِ الخيالِ[45]

فالشاعر شبه الملك عبدالعزيز بن عبدالرحمن آل سعود – رحمه الله – بالأسد لشجاعته وإقدامه، على سبيل الاستعارة التصريحية.

2 – **الاستعارة المكنية:** وهي التي يحذف فيها الشاعر لفظ المشبه به، ويأتي بصفة من صفاته، أو يرمز له بشيء من لوازمه، فيضيفها إلى المشبه[46]، ومن المعلوم أن الاستعارة المكنية لها عدة وظائف، منها التشخيص، والتجسيم، والتجسيد، **فالتشخيص** هو"الارتفاع بالمادي ليصل إلى مستوى الأحياء في الحركة والسلوك"[47]، ومن أمثلته قوله:

وإنْ نُسِجَتْ كفُّ الخريفِ بوحشةٍ ... فأبلغْ خريرَ الشامِ ألا تَلَاقِيَا[48]

في البيت استعارتان جميلتان، حيث شبه فصل الخريف بالإنسان، وحذف المشبه به، وذكر شيئًا من لوازمه وهو (الكف)، وشبه أيضًا خرير الشام بإنسان يُبَلِّغ الكلام فيستمع إليه، ويدرك له، وقد حذف المشبه به، وذكر صفة من صفاته وهي (أبْلِغ) أي تحدث إليه، وهذه من صفات بني البشر.

وهناك صلة وجدانية بين الشاعر ومظاهر الطبيعة ومفرداتها؛ إذ يشخصها مضفيًا عليها صفات الأحياء، وهو ما يجعلها تشاركه حالته العاطفية، فيشخص نهر سيحون، وكأنه شخص يغني شوقه لمحبوبته، فيقول:

وَسَيْحُونُ نايُ السندِ غنَّى صبابتي بثأرٍ وما الثاراتُ منهُ ذَوَابحا[49]

وإذا كان الشاعر قد شخص مفردات الطبيعة، فإنه أيضًا يشخص بعض المدن، ومنها مدينة حمص السورية، أثناء حصارها، مضفيًا عليها صفات بشرية، فكأنها أنثى، وحذف المشبه به، وذكر شيئًا من لوازمه وهو (قالت)، يقول الشاعر:

حِمْصُ قالتْ
لنْ أموتْ
بلْ سأحيا في السماءْ
بلْ سأشدو
شهداءْ[50]

أما الوظيفة الثانية للاستعارة المكنية، فهي **التجسيد** الذي يقصد به "الارتفاع بالمجرد إلى مرتبة الجسد المادي المحسوس"[51]، وقد وردت الصورة التجسيدية في عدة مواضع من شعره، فجسد المعنويات أو المجردات في هيئة جسد مادي محسوس؛ لكي تكون سهلة الفهم واضحة المقصد قريبة إلى ذهن القارئ، فعندما يصف مشاعره الدفّاقة في حب الوطن يقول:

وأمطرتِ المشاعرُ فَيْضَ حُبٍّ سَقَى التاريخَ في شُمِّ الجِبَالِ[52]

حيث صور المشاعر بالسماء وحذف المشبه به، وأبقى شيئًا من لوازمه (أمطرت)، وصور فيض الحب بالمطر، وحذف المشبه به، فالمشاعر وفيض الحب فكرتان معنويتان قام الشاعر بتجسيدهما بصورة محسوسة، فالسماء والمطر ندركهما بحاسة البصر.

وحين يصور الشاعر إعجابه بدمشق يتكأ مرة أخرى على الاستعارة التجسيدية؛ ليرسم لنا من خلالها فكرته، فيجسد النكهة وكأنها ماء يسيل، يقول مصورًا ذلك:

نكْهَتِي سالتْ دِمشقْ
إنْ تعبتُ
إنْ تَنَفَّسْتُ الأغاني[53]

وبجانب التشخيص والتجسيد يأتي **التجسيم** وهو "الارتفاع بالمجرد إلى مرتبة الجسم الحي في الحركة أو السلوك"[54]، ومن التجسيم قوله:

نسامرُ عهدَنا شمسًا وبدرًا ونسقيه النجومَ معَ الزلالِ[55]

لقد جسم الشاعر العهد، وكأنه إنسان يسمع القصص التي تروى عليه، وبهذا رفع المجرد (العهد) إلى مستوى الأحياء في السلوك، وكقوله:

ذاكَ ارتحالي وذاكَ الدربُ والتعبُ إني أغني ونابُ الموتِ مُرْتَقِبُ[56]

الصورة الاستعارية في (ناب الموت) فشبه الموت بوحشٍ مفترس له ناب، وحذف المشبه به، وأتى بلازم يدل عليه وهو (ناب)، والموت معنى مجرد رفعه إلى منزلة الجسم الحي.

ج- الكنـــايـــة:

يقصد بها " أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود، فيومئ به إليه، ويجعله دليلًا عليه..."[57] والكناية فن لا يقدر عليه إلا البليغ المتمرس والأديب العالم بفنون القول، فهي تعد من ألطف أساليب البلاغة وأدقها؛ لأنها تتيح للشاعر أن يقول ما يشاء دون الشعور بالحرج، أو الخوف من توجيه اللوم له، فالإيماء بالمقصود أبلغ وأوجز من التصريح به[58]، ومن أمثلتها في شعر الشاعر، قوله معبرًا عن مكانة بلاده التي يعتز بها، ويراها في قمة المجد:

وتوسَّمِ الحُبَّ المقيدَ في دمي ما ساقَه وطنٌ تباركَ في السَّمَا[59]

وفي قصيدة (بكاءٌ على البكاء) حضرت الكناية للتعبير عن كثرة هموم الشاعر التي حلت به عندما رحلت محبوبته عنه، ودالة على المشاركة الوجدانية بينهما، يقول:

رحلوا وجرحي قدْ أقامَ بجرحِه فكأنني كسرٌ تساقطَ جامِعُهْ[60]

وقد كانت الكناية حاضرة في قصائده القومية، ومنها تصويره لحالة الاستقرار التي كانت تتمتع بها دمشق قبل الثورة، فكانت اللقيا جميلة، ثم يصور ما حدث بها بعد الثورة، طالبًا منها التماس العذر للعرب، فيقول:

كانَتِ اللُّقيا وكنا
مورقينْ...[61]

ثم يأتي التحول الدامي:

والدماء
أوجعَتْ كَهْلَ السيوف
فاعذرينا

يا دمشق[62]

قام الشاعر باستخدام صورتين كنائيتين، فلفظة (مورقين) كناية عن التنعم في ظل الاستقرار الذي كان يعيشه الشاعر مع محبوبته دمشق أيام لقياهما، والتي ذهبت أدراج الرياح، وقوله (الدماء أوجعت كهل السيوف) كناية عن كثرة القتل.

2- الـنـمـط الـحـديث لـلـصـورة:

انتشر هذا النمط من التصوير بكثرة في الشعر العربي الحديث، وغدا ملمحًا بارزًا يسم الصورة لدى كثير من شعرائنا المعاصرين، وهو يقف جنبًا إلى جنب مع النمط القديم للتصوير الذي لم يتخل عنه الشعراء المعاصرون.

وشاعر هذه الدراسة أحد هؤلاء الشعراء الذين اهتموا بالنمطين القديم والحديث معًا، وقد تنوعت أنماط الصورة الحديثة ، ومنها ما يلي:

أ- الـصـورة الـكـلـيـة:

الصورة الكلية هي صورة تتألف من عدة صور مفردة أو جزئية، والتي تتحد وتتفاعل فيما بينها لتشكل صورة شعرية مركبة متكاملة الأطراف، وفيها يقوم الشاعر بتصوير مشهد طويل، يستقصي فيه بعض الخصائص والصفات التي تمور في نفسه، أو تحيط بها، من خلال المشاهد الجزئية المتتابعة والمتوالية التي تترك أثرًا متكامل الجوانب[63].

والصورة الكلية لا تلغي الصور الجزئية المفردة من تشبيه واستعارة وكناية، وإنما تنظر إليها باعتبارها وسائل متنوعة لوسيلة كبرى تضمها جميعًا[64]، وقد وردت الصورة الكلية في بعض أشعار صالح عودة، ومنها قوله في قصيدة (رحلة إلى بلاد ما وراء الشمس)، مصورًا حبه لمحبوبته، ومدى تأثير هذا الحب على قلبه:

فيا مَنْ أسرجَ الآمالَ قـسـرًا ... وأضحى فوقَ آلامي مـكـيـنـا
ألـمْ تُبْلِغْ هديـلَ الرمـحِ أنّـي ... أُذِيبُ الصَّحوَ في قلبي سَخِيْنا
لفاتنةٍ تبدتْ مثـلَ شـمـسٍ ... وأَشْعَلَتِ المشاعرَ والـحـنـيـنـا
أغازيةَ الفؤادِ أَصبتِ جُرحِـي ... بـسـهمِ طـائـشٍ غنَّـى أنـيـنـا
فإنـي في مُرَادِ الـحُبِّ طـفـلٌ ... أُتَـرجمُ لـعبتـي عبثًا وطـيـنـا
أُصلي للجَـمَالِ بكلِّ فـجرٍ ... وأسجـدُ في ربـوعِ العاشقينا
وأسكرُ لو رشفتُ رُضَابَ ثغرٍ ... كـشـهـدٍ لا يَمَلُّ الياسـمـيـنـا
وأرسمُ للـقـاءِ نـجـومِ لـيلٍ ... تَـحِـنُّ لـها عِيونُ الحالـمينا
سألتُكِ لا تغيبي عن سمائـي ... فتقتلنِـي رِمَاحُ الـعـاذِلـيـنـا[65]

فالشاعر في الأبيات السابقة حشد عدة صور جزئية متتابعة، أسهمت في رسم صورة كلية أوضحت نظرته للحب والمحبوبة، فهي تلك الفاتنة التي تشبه الشمس في شعاعها، وهو يشبه الطفل أمام المحبوبة التي يشبه طعم ريقها العسل المصفى، وهي تشعل عواطفه كأنها النار، وتغزو قلبه كأنها محارب في ساحة القتال، وتصيبه بسهام عينيها، ولذا فهو يتضرع لهذا الجمال في ربوع العاشقين، ويتخيل عيون الحالمين بإنسان يحن للقاء نجوم الليل، ويطلب من محبوبته ألا تفارقه حتى لا يقتله كلام العاذلين، وهذه الجملة من الصور الجزئية تفاعلت فيما بينها، وشكلت لوحة فنية مرئية متنامية المشاهد والحركات، عكست ما في نفس الشاعر تجاه محبوبته.

ب- تـراســل الـحـواس:

يعد تراسل الحواس إحدى الوسائل الحديثة التي استخدمها الشعراء في العصر الحديث، لتشكيل صورهم الشعرية، ويمكن تعريفه بأنه "وصف مدركات حاسة من الحواس بصفات مدركات حاسة أخرى"(66)، وهو ما يعرف أيضًا باسم تبادل معطيات الحواس، وفيه تختفي بعض العلاقات الطبيعية التي تكون بين الأشياء في الحقيقة، ويأتي بدلًا منها علاقات جديدة ينظمها الشاعر، ويحرص خلالها على عدم استنساخ الواقع ومحاكاته، وهذه العلاقات لا يشترط فيها أن تخضع للمنطقية(67).

والصور الشعرية التي أجراها الشاعر صالح عودة على نمط تراسل الحواس جاءت قليلة، مقارنة بغيرها من الصور، ومنها قوله في قصيدة (لا تطعني):

واقتبسني
نارَ موسى
جِئتَها أَسْدِلْ ظلامي
واقتربْ من صوتِ ظلي(68)

جعل الشاعر هنا للظل صوتًا، والأصل أن الظل لا صوت له، وإنما له صورة تدرك بالبصر، فجعل له صوتًا يرى، وهو ما يمكن اعتباره من تراسل الحواس بين حاستي البصر والسمع.

وكذلك قوله مخاطبًا محبوبته:

وخريرُ طيفكِ في ذهولي معبدٌ   يرجو مِنَ الذكرى الغزيرةِ حَثَّها(69)

جرى تراسل الحواس في قوله: (خرير طيفك)، والطيف هو الضوء المرئي، والأصل أنه لا صوت له، ويدرك بحاسة البصر، لكن الشاعر جعل له صوتًا يشبه صوت الخرير، الذي يدرك بحاسة السمع، فجرى التبادل بين حاستي البصر والسمع.

ومن تراسل الحواس أيضًا، قوله:

ولحظُكِ نكهةٌ قدْ أعشبتني   بها أنمو وينمو الحبُّ عهدا(70)

جرت الصورة الشعرية ضمن تراسل الحواس في قوله: (لحظك نكهة)، فاللحظ (النظرة بمؤخر العين) وهو يدرك بالبصر، فجعله يدرك بالتذوق (نكهة)، وهذا يعد من تبادل معطيات الحواس بين حاستي البصر والذوق.

ج- الـقـص الــشـعـري:

يعد القص الشعري نمطًا من أنماط التصوير الحديث التي يلجأ إليها الشاعر المعاصر؛ ليكمل بها جوانب فكرته، ومن المعلوم أن القالب القصصي الشعري يغري الشعراء بالاكتفاء بالوصف لما حدث، بأسلوب يقترب كثيرًا من أسلوب القصة، وليست الصورة هنا هي الغاية الأخيرة للشاعر، بل يريد الشاعر أن يعبر عن خبرته الروحية تعبيرًا يصل لنفوس قرائه(71)، والقص أو الحكاية تكنيك فني مأخوذ من الرواية، استعارته القصيدة الحديثة منها(72)، ومن نماذجه لدى الشاعر صالح عودة قصيدة (همس وقلب)، التي يقول فيها:

لسْتُ وَحْدي
بلْ محاطًا بنساء
يَتَجَاذبنَ الحديثَ في المساء
والمكانُ
نبضُ مَقْهى يترامَى بالنساء
كلُّ كرسي سيروي
ضحكات
ربما همس النساء
والمسافاتُ استباحَتْ حينَ أُصْغي
والأغاني راقبتْ نبضَ المكان
حرستني
قربت أولى النساءِ حَوْلَ أنفاسِي وقالتْ
إنه يروي وحيدًا
إنه يُصْغي إلينا
فاسْتَفَضْتُ
إيه أنثى
لَسْتُ وحدي
بلْ محاطاً بنساء

واستراقُ السمعِ ذنبٌ سوفَ يغفر
إيه أنثى
اكتبيني
شاعرًا والحبُّ حرفي
عاشقًا والهمسُ قِنْديلي ولحظي...[73]

جنح النص الشعري السابق إلى التعبير القصصي، بعناصره المعروفة من زمان (المساء)، ومكان (المقهى)، وأحداث (يتجاذبن الحديث مع بعضهن، إصغاء الشاعر لضحكات النساء، اقتراب إحدى النساء منه متحدثة لصاحباتها عن حالته، حديثه إلى المرأة التي اقتربت منه)، ويبدو في النص إحكام النسيج القصصي، حيث برزت عناصره الزمانية والمكانية، وبرزت شخوصه، وأحداثه، وبرز ما فيه من حركة وحوار، وفي هذا النوع من التصوير لم تعد الصورة الجزئية محل اهتمام الشاعر، بل أضحت جزءًا من نسق أكبر وأشمل، فالشاعر يفكر من خلال إطار أوسع لتوضيح رؤيته الفنية[74].

د. – الــصــورة الــرمــزيــة:

الرمز وسيلة من وسائل الصور الفنية الحديثة، وقد عرفه القدامى، ولكن على نطاق ضيق ومحدود، واهتم به الشعراء المحدثون، لإثراء لغتهم الشعرية [75]، والرمز "عبارة عن إشارة حسية مجازية لشيء لا يقع تحت الحواس"[76]، وهو يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالتجربة الشعورية التي يعانيها الشاعر، ولا ينفصل عنها؛ لأن التجربة تعطي الأشياء مغزى خاصًا بها[77].

وقد اهتم الشاعر صالح عودة بالرمز باعتباره أداة فنية تسهم في تشكيل صوره الشعرية، وكان واعيًا في استخدامه للرمز، مدركًا لأهميته ودلالته، وقد ورد في شعره على مستويين: المستوى الكلي، والمستوى الجزئي.

ومما يمثل الرمز الكلي قصيدته (ذكرى الوأد)، فالوأد الذي يتحدث عنه الشاعر، هو رمز لقتل كل شيء جميل في الحياة، قتل لكل القيم والمبادئ، قتل لكل المشاعر والعواطف النبيلة، والقصيدة برمزيتها تعبر عن حالة شعورية يعانيها الشاعر، وفيها إسقاطات رمزية على أشخاص لم يصرح بهم، يقول الشاعر:

لذكرى الوأدِ في صمتي إيابُ فَهَلْ أسْهَبتَ طهرًا يا ترابُ
وهلْ أوجدتني في طهرِ لـيـلٍ كأني تائبٌ والقـيـدُ نــابُ
ففي كهفِي تَوَرَّقَ ألفُ جُرْحٍ وأيقَنَ باسْتغاثـاتـي سَـرَابُ[78]

وتبدو صورة الرمز واضحة على امتداد النص، حيث سرد الشاعر كل المعاني والقيم التي قتلت، ومما يعكس ذلك قوله:

فصبرًا أيُّها الوأدُ المـغـنـي فَمَهْدُ كنايتي لـيْـلٌ وغــابُ[79]

وعلى الرغم من سيطرة النزعة التشاؤمية، فإن الشاعر يحاول الإفلات منها من خلال البيت الأخير الذي يجعل فيه الأمل قد ينفذ من ثقب ضوء، فسوف يولد الضوء قريبًا، وتطوى ذكريات الوأد تحت التراب:

فقدْ ينمو بثقبِ البدءِ ضوءٌ وقدْ يستجمعُ الذكرى ترابُ(80)

أما الرمز الجزئي فقد انتشر كثيرًا في إبداعه الشعري، ومن ذلك قوله:

والقيدُ نارٌ تلظّى حَوْلَ غزتِنا متى استراحَتْ صَحَا الجلادُ والخشبُ(81)

فالشاعر رمز بالقيد للحصار الملتهب الذي يفرضه اليهود على أهل غزة، وقد وظف لفظة الجلاد، رمزًا للعدو الإسرائيلي الذي يقتل الشعب الفلسطيني دون رحمة، وفي قوله موظفًا الحمائم رمزًا للأفكار:

أمْعِنْ تـهَـيّـؤُ للحمائمِ قنـّها حتّى تواري في السَّحَائبِ طمْثَها(82)

وقد يلجأ الشاعر في بعض صوره الرمزية إلى استدعاء بعض الشخصيات التاريخية، كالخلفاء والأمراء، والقواد المسلمين العرب، الذين شاركوا في بناء حضارة الأمة، وأمجادها التي ستظل خالدة في قلوب المسلمين، وحققوا كثيرًا من الانتصارات والفتوحات الإسلامية، والشاعر المعاصر يستخدم هذا النوع من الرمز في شعره "لتوليد نوع من المفارقة التصويرية بهدف إبراز التناقض الحاد بين روعة الماضي وتألقه وازدهاره، وبين ظلام الحاضر وفساده وتدهوره"(83)، ومن الشخصيات التي وظفها الشاعر، رمزًا للقوة شخصية الخليفة هارون الرشيد(84)، الذي بلغت الدولة الإسلامية في عهده قمة مجدها وازدهارها، وشخصية طارق بن زياد القائد المسلم الذي فتح الأندلس، يقول الشاعر في قصيدة (طارق والغمام):

وقوفًا
لأطْلالِ ذاكَ الغمَام
غدًا سيغني لنا طارق
بأندلسين
وَسِرْبِ الحمام(85)

المبحث الثاني: مـصـــادر الـــصـــورة ووظائفها.

أولا: مصادر الصورة.

استقى الشاعر صوره الشعرية من مصادر متنوعة، يمكن تقسيمها إلى ثلاثة مصادر رئيسية يضم كل مصدر عدة مصادر فرعية، وهي المصدر الديني، والمصدر التراثي، والمصدر البيئي.

أ- المصدر الديني:

يمتلك الشاعر صالح عودة ثقافة دينية واسعة، ظهر صداها واضحًا في رسم وتشكيل صوره الفنية، يقول الشاعر:

وتَسَاقطتْ عنبًا وقالتْ هَيْتَ لكْ فالذئبُ عذرٌ هالكٌ فيمنْ هَلَـكْ[86]

وهذه الصورة مستمدة من قوله تعالى في سورة يوسف: ﴿ وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ (23)﴾[87].

ومن صوره أيضًا التي استقاها من القرآن الكريم، قوله في قصيدة (غرق)، واصفًا سيول جدة وما أصابها من كارثة، ومتمنيًا من الأرض أن تبتلع الماء حتى يختفي الغرق:

يا أرضُ عُفِّي وابْلعي
لاتَ الغرقْ
إذْ لا أحدْ[88]

وهذه الصورة الشعرية – يا أرض عفي وابلعي- فيها تناص مع قوله عز وجل في سورة هود: ﴿ وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَ يَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ(44)﴾[89]، والشاعر لجأ إلى استعمال هذا التصوير القرآني لما وجد به من دقة تصويرية، حيث جعله مصدرًا لتصوير المعنى الذي دارت حوله القصيدة، وبيان الحالة المهولة التي حدثت أثناء الفيضان.

ولكن يلاحظ على هذا التأثر أمر مهم، وهو أن الآية القرآنية نزلت في شأن قوم نوح بعد زوال الفيضان الذي أغرق هؤلاء الكفار، وهو ما يتناقض مع الموقف الذي تصوره القصيدة عقب سيول جدة، فالموقف الذي قيل فيه النصان مختلف دلاليًا.

وهناك صور شعرية صدرت عن الحديث الشريف، ومنها قول الشاعر في قصيدة (رسالة إلى كافل اليتيم) والتي صوّر فيها كافل اليتيم، بأنه سيصبح جارًا للرسول – ρ – في الجنة:

مَنْ حَوَى الأيتامَ صدقًا
صارَ جارًا للرسول[90]

حيث يبدو فيها تأثر الشاعر بحديث النبي – ρ – عندما قال: " أنا وكافل اليتيم في الجنة كهاتين، وأشار بأُصبعيه يعني: السبابة والوسطى"[91].

ب- المصدر التراثي:

التراث العربي القديم مصدر من المصادر التي لجأ إليها الشاعر صالح عودة، واستقى منها بعض صوره الشعرية، فهو على اطلاع واسع بتراثه العربي، ولعل التراث الأدبي بما يتضمنه من شعر، ونثر فني كالأمثال مثلًا، هو الأقرب لقلوب الشعراء ونفوسهم، وقد وظف الشاعر الأدب القديم، مصدرًا لبعض صوره، ومنه قوله في قصيدة (خرير الشام):

وإنْ نُسِجَتْ كفُّ الخريفِ بوحشةٍ فأبلغْ خريرَ الشامِ ألا تَلاقيا[92]

وهذه الصورة استقاها الشاعر من بيت لعبد يغوث بن وقاص الحارثي الذي كتب قصيدته حينما جهز للقتل، وعلم بعزم أعدائه على قتله، فقال:

فيا راكبًا إمّا عرضْتَ فبلّغَن نداماي من نَجرانَ أن لا تلاقيا(93)

والقصيدتان من نفس البحر والقافية، والجو النفسي لهما متقارب، فقصيدة (عبد يغوث) قالها في ظرف ينتظر فيه الموت والقتل على يد بني تميم عندما كان أسيرًا لديهم، فهو يرى أنه لن يلتقي بأصحابه مرة أخرى، وقصيدة صالح عودة قالها في ظرف تنتظر فيه بلاد الشام الخراب والقتل وتنحرف إلى طريق الهاوية في ظل تلك السياسة الظالمة، فهو يتوقع بأنه لن يلتقي بها مرة أخرى.

وبجانب الشعر نجد الأمثال العربية القديمة المشهورة، فهي تعد معينًا في رسم الصورة، وقد استمد منها الشاعر بعض صوره، ومنها قوله:

والصيفُ يبكي على ما ضاعَ من لبنٍ وما تَوارَى مِنَ الأطيافِ مُنْسَاقا(94)

فالصورة الشعرية مصدرها المثل العربي المشهور "في الصيفِ ضيَّعْتِ اللبن، ويروى الصَّيْفَ ضيَّعْتِ اللبن"(95).

وفي سياق استدعاء الشاعر لتراثه العربي القديم، فإنه قد يلجأ أحيانًا إلى استحضار بعض الشخصيات الأدبية، لينهل منها بعض صوره، وذلك مثل قوله:

فلا الأوجاعُ أنستني وفاءً فعذرًا للسَّمَوْأَلِ مِنْ بقاعي(96)

ج- المصدر البيئي:

ويقصد بالبيئة الطبيعة بجانبيها، والمظاهر الكونية، والإنسان وما يتصل به، ولعل الطبيعة بمفرداتها وجمالياتها تمثل أهم المصادر البيئية التي استمد منها الشاعر صوره الشعرية، وتنقسم الطبيعة إلى قسمين، الطبيعة الصامتة أو الساكنة، والطبيعة الحية المتحركة، فالطبيعة الصامتة تضم الجبال، البحار، الأنهار، الغيم، المطر، الثلج، الأشجار، الورد، وغيرها، وشواهد هذا النوع كثيرة في شعره، فهو يلجأ كثيرًا إلى مفردات الطبيعة الصامتة؛ ليرسم صورًا متعددة لمحبوبته، فها هو يشبهها بالسحابة، وغابات الأنهار، والجمر، وظل الورد، وطعم الثلج، وهي أيضًا بحره، ويتضح ذلك في قوله:

فأنت بأحلامِ الهطولِ سـحـابـةٌ دعاها الحنينُ العذبُ لطفًا وَأَنَّـبَـكْ
وأنت بفأْسِ النَّجْمِ غاباتُ أنـهـرٍ وجمرٌ تهادَى في البقاءِ ليحـطـبـكْ(97)

وفي قوله:

أنـــتِ ظـــلُّ الوردِ كُـــنْـــهَـــا ما اجـتـبَـى الســاقــي نُـهَـاكَ
أنـــت طَـــعْـــمُ الـــثّـــلْـــجِ إلا أنــــهـــرًا سَـــاقَـــتْ جِـــمَـــاكَ(98)

والشاعر يجعل الطبيعة تشاركه حالته العاطفية، فالطهر كالغيوم، يقول:

والبكاءُ

رحلةٌ نحوَ الصفاء

نحوَ طهرٍ كالغيوم(99)

وعندما وصف مدينة الرسول –ρ– وظف مفردات الطبيعة، ليكشف من خلال التصوير عن تأثر المكان بمقدم النبي، فيقول:

هُنَا لِطَه تجلّى الصبحُ عنْ فننٍ وأيقظَ الوردَ حيثُ الوردُ يرتاحُ(100)

وللطبيعة الحية المتحركة المتمثلة في الطيور والحيوانات حضور واضح في تشكيل الصورة الشعرية، ومن نماذج صوره التي استقاها من مصدر طبيعي حي متحرك، قوله مصورًا الملك عبدالعزيز بن عبدالرحمن آل سعود – رحمه الله – بالليث لشجاعته وإقدامه:

رواها الليثُ مِنْ لَحْظِ الأياكي فَصَالَ المجدُ في صمْتِ الخيالِ(101)

ويشبه محبوبته التي هجرته بطائر النورس لكثرة ترحالها، طالبًا منها أن تعود إليه سريعًا، فالنورس لا يمكث في مكانه مدة طويلة، يقول الشاعر:

عُدْ نورسًا فلقدْ عهدتُكَ نورسًا ينمو بِبُعْدٍ أسهبَ الإبحارا (102)

وحين يريد الشاعر من الصورة القيام بوظيفة التقبيح، فإنه يبحث في الطبيعة الحية عن الحيوانات التي تقوم بهذه الوظيفة، مستمدًا منها صورته الشعرية، مثل صورة الكلب؛ التي يصور بها كل منافق وسفيه:

وملَّ الكلبُ من ذهبٍ وطوقٍ وَعُطِّرَ بالترابِ وبالنباحِ(103)

ومما يتصل بالبيئة المظاهر الكونية التي شكلت رافدًا مهمًا من روافد الصورة لدى الشاعر، وتتمثل في الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم والسماء والأرض، ومن أمثلة ذلك قوله:

في انكسارِ الليلِ منفى

لليتيم(104)

وقوله مشبهًا الصبح بالليل المتراخي:

في قدسِنا كَمْ قَضَى الزيتونُ نكهتَه والصبحُ ليلٌ تراخَى والدُّجَى كَرْبُ(105)

والإنسان وما يتصل به شكل مصدرًا مهمًا من مصادر الصورة، حيث أضفى على بعض المجردات والماديات صفات إنسانية منحتها الحركة والحيوية، ومن ذلك قوله مصورا نهر العاصي بالطفل الذي يحبو:

مِنْ ثلجِهم أنفاسُ مرضعةٍ يحبو بِها العاصِي إلى بَرَدَى(106)

ومما يتصل بالإنسان اتصالًا وثيقًا المشاعر التي يتخيلها الشاعر سماءً تمطر حبًا، كما في قوله:

وأمطرَتِ المشاعرُ فيضَ حبٍّ سَقَى التاريخَ في شُمِّ الجبالِ(107)

ثانيا: وظـائـف الـصـورة:

لا يأتي الشاعر بالصور الفنية عبثًا في شعره، بل تأتي الصور لتحقيق غاية معينة، ولها جملة من الوظائف التي تؤديها، وتنبع أهميتها من طريقتها الخاصة في تقديم المعنى، ومدى تأثيرها في جمهور المتلقين(108)، ولعل أبرز الوظائف التي يمكن أن تؤديها الصورة:

أ- الشرح والتوضيح:

ويقصد بها الإبانة لدى القدماء، والتي ردوا لها جزءًا كبيرًا من بلاغة الصورة وتأثيرها، وفيها يتم التعبير عن المعنى بطريقة تقرّب بعيده، وتلغي فضوله، وتصوره في نفس المتلقي أبين وأوضح تصوير(109)، والصورة المتوسلة بالتشبيه أقدر الأنواع البيانية على أداء وظيفة الشرح والتوضيح، ومن نماذجها في شعر صالح عودة قوله:

فأنتَ الديمُ في نبضِ الغيومِ   وأنتَ الغيمُ ما بقيتْ سمـــاءُ
وأنتَ الظلُّ في عزِّ النخيلِ   وأنــتَ النـخـلُ مـا غنَّى نـقـاءُ
وأنتَ الصبحُ يزهو للأياكي   وأنتَ الشعرُ ما استسقَى حداءُ
وأنتَ القلبُ يلفظُ كلَّ وردٍ   وأنـتَ الدفـءُ ما حَـطَّ الشـتاءُ(110)

إن تتابع الصور التشبيهية في الأبيات السابقة قد ساعد الشاعر على توضيح مكانة أمير الشمال، فأورد ثمانية تشبيهات، حيث مثّل أمير الشمال عنصر المشبه، والمشبه به هو الديم، الغيم، الظل، النخل، الصبح، الشعر، القلب، الدفء، وهذه الصور المتنوعة تشرح وتوضح للمتلقي ما يتمتع به الأمير من مكانة عالية.

ومن صوره الشعرية أيضًا التي وردت لغرض الشرح والتوضيح، قوله:

عـيــونٌ في منابتِها عـيــونُ   كَصُبْحٍ أيقظته لنا غصـــونُ
تبيحُ بعمقِها المغمورِ بـحرًا   كأنَّ سفينَه الأشقى جنونُ
وتنثر ثيبًا منْ سَهْوِ كِـسْرَى   متى تومئُ بفرسانٍ يكونـــوا
هي القدرُ المسافرُ فوقَ رِيْحٍ   فَلَيْسَ لِهَارِبٍ منهُ ظـنـــونُ
منابتُ غابةٍ وظلامُ أخرى   وصبحٌ جَسَّدَتْه لنا غُصُونُ(111)

يتحدث الشاعر في الأبيات السابقة عن جمال عيون محبوبته، ومدى تأثيرها عليه، متوسلًا بالصور الشعرية التوضيحية التي تبين المعنى وتوضحه.

ب- المبالغة:

وترتبط المبالغة بوظيفة الشرح والتوضيح ارتباطًا وثيقًا، وأحيانًا تتجاوز المبالغة نطاق الإبانة والتوضيح والشرح، وتصبح غرضًا مستقلًا بذاته، ولذلك عدها البلاغيون من أساليب الصورة التي يستعملها الشاعر للتأثير في جمهوره(112).

والصور الشعرية التي تحمل قدرًا من المبالغة منها ما جاء في سياق المديح، كمدح الشاعر للملك عبدالله – رحمه الله – عندما أصلح بين حماس وفتح، وتعد المبالغة مقبولة في مجال المدح، وقد اعتادها الشعر العربي منذ أعصره الأولى، يقول الشاعر في قصيدة (مليكي):

له الطيرُ استباحَتْ كلَّ لحنٍ فَسَالَ لشدوِها المبهورِ سفحُ

له الجوزاءُ في العليا نديمٌ وفي آلائِه سيفٌ ورمحُ(113)

فالشاعر جعل الجوزاء نديمًا للملك، وجعل في آلائه السيف والرمح، ولم تتوقف المبالغة عند هذا الحد، بل إن الشاعر يواصل الوصف، ويستطرد في المبالغة، فيقول:

رأى العُرْبَ اعتراها نابُ أفعى وقرحٌ ساقه للترفِ قرحُ

فأسرجَ ليلَها حتَّى تَهَادَى إلى أفلاكِه وردٌ وصبحُ

وأمطَرها بزيتونِ الأماني فكلُّ غصونِها في الغيمِ قدحُ

وأيقظَ مِنْ خباءِ الليلِ خيلًا فَكُلُّ حديثِها للنجمِ ضبْحُ

وأنبتَ في الدجى نجوى حماسٍ إلى أنْ أينعتْ في اللحظِ فتحُ(114)

وهذه الصفات التي ذكرها الشاعر لممدوحه تدخل في باب المبالغة المقبولة التي عدها بعض البلاغيين كالسكاكي والقزويني من محاسن الكلام(115).

ج – التوكيد:

في بعض الأحيان يستخدم الشاعر الصورة لتوكيد فكرة معينة، وقد وردت نماذج شعرية تؤكد وجود تلك الوظيفة في صور الشاعر صالح عودة، ومنها قوله:

يا دِمِشْقُ

أنتِ أنتِ

جنةٌ حُفَّتْ بغمضٍ

غابةٌ سالتْ بثلج

سبعةُ الأنهارِ لمح(116)

فالشاعر ذكر دمشق وأراد بيان وتوضيح وتأكيد مكانتها، فجاءت الصور متوالية متتابعة من خلال التشبيهات، وهي صور تسعى لتوكيد أهمية دمشق.

وعندما وصف مدينة النبي – ρ – عمد إلى حشد مجموعة من الصور الشعرية التوكيدية، لبيان وتأكيد المكانة السامية التي تحظى بها تلك المدينة التي شرفها الله – عز وجل– بهجرة النبي – ρ – إليها، ومقامه فيها، يقول الشاعر:

هنا هطولُ الهُدى مِنْ نوضِ ساجدةٍ هنا الأماني لها عيدٌ وأفراحُ

هنا لطه تَسَامتْ ألـفُ ضـابـحـةٍ فأُسرجَتْ مِنْ خلايا السَّبْقِ أقداحُ
هنا لطه تجلَّى الـصبحُ عن فَـنَـنٍ وأيقظَ الوردَ حيثُ الـوردُ يـرتاحُ
هنا سَـمَـا طـهرُ أجفـانٍ وإثمـدِها هنا خريرُ المنى في عُمْقِ مَنْ فـاحـوا
هنا تُـرابـي هنا غَـيْمِي هنا مَـدَدي حَـتَّامَ أغـفـو وكـلُّ الكونِ صَدَّاحُ(117)

د- التزيين والتقبيح:

يعد التزيين والتقبيح من أهم الوظائف التي يمكن أن تؤديها الصورة الشعرية، وقد استخدم الشاعر صالح عودة الصورةِ بغرض التحسين والتزيين لبعض أفكاره، ومنها وصفه لبعض الأماكن في المملكة العربية السعودية التي وردت في قصيدته (وطن في السماء)، فيقول:

سرواتُـه مِنْ ساجدين وخُـشَّـعٍ وحمائمُ تثري الهـداية مغـنمـا
دهـنـاؤه نايُ النخـيلِ وبـوحُـه وظلالُ نجمٍ صَاغَ للدنيا حِمَى
وعسيرُه شهدٌ تـجشَّأ في الرُّبَـى وَمَضَى يرددُ للأصالةِ معصما
وشمالُه صدرُ الرحـابةِ والـقِـرَى أيْقِظْ به هيلًا تشرَّبَ أنـجـما
وأسيلُ ذاكَ النجدِ شاماتُ المدى توحي إلى الصدَّاحِ أَنْ يتفَـهَّمـا(118)

وفي موطن آخر يتحدث عن محبوبته، فيوظف الصورة بغرض التزيين والتحسين، قائلًا:

أشاءُ به بداياتٍ ومنْفَى وأبني رحلتي في مَـغْـرِبَـيْـه
يبللني بذاكرةٍ وصـحـوٍ كأنَّ السِّحْرَ في كلتا يديـه
بعينيه مَدَائنُ مِنْ خَيَالٍ تَرَامى رحلةً في مَـشْـرِقيـه
به ثلجٌ ونـاراتٌ ومَـأْوى أظلُّ مسافرًا في رِحْـلَـتَـيْـه(119)

والتقبيح أيضًا له مواضعه الخاصة به، وذلك يكون في مجال الذم والهجاء، ومواقف الرفض، فالشاعر يأتي به حينما يريد من الصورةِ الشعرية تقبيح الفكرةِ أو المعنى الذي يتحدث عنه، والشاعر صالح عودة استخدم التقبيح في عدة مواضع، منها ما ذكره في سياق حديثه عن ظاهرة الإرهاب، فصور حملة الفكر الإرهابي بالأوزاغ وبالبوم؛ تقبيحًا لصورتهم أمام المتلقي، فيقول:

وأوزاغٌ لهم في النـفخِ بـاعٌ فأبتْ نارُهم لطفًا وبَـرْدَا
وكمْ مِنْ ناعقٍ قدْ أطـنـبتـه بُغاثٌ من نشازٍ تـاهَ مَـدًّا

ثم يقول:

ومنحرفٍ تلعثمَ في الظلامِ وظنَّ البومَ دانـاتٍ ومَـدًّا(120)

خاتمة:

في نهاية دراسة الصورة الشعرية في شعر صالح عودة واستعراض نماذجها، يمكن الخروج بعدة ملاحظات جاءت كالتالي:

1- مثلت الصورة الشعرية ملمحًا بارزًا في شعره، وقد استطاع من خلالها نقل تجربته إلى المتلقي، واتسمت صوره بالتعدد والثراء على مستوى الأنماط والمصادر والوظائف، ولم يكتف الشاعر بالأنماط القديمة، بل اتكأ على بعض الأنماط الحديثة، وهو ما أكسب صوره تنوعًا وبعدًا إيحائيًا تجاوز به دائرة التقليد.

2- امتازت الصور غالبًا بالوضوح والبعد عن الغموض، باستثناء بعض الصور الرمزية.

3- الألفاظ التي وظفها الشاعر في صوره واضحة الدلالة، لكن الشاعر شكلها بطريقة حققت نوعًا من الانسجام والتواؤم الفني لإيصال المعنى للمتلقي.

4-يوظف الشاعر التشبيه بكل أنواعه لإيصال فكرته للمتلقي، إضافة إلى البعد النفسي الذي تبرزه تلك الصور.

5- لوحظ غلبة الطبيعة في معظم صوره التشبيهية، حيث كان الشاعر دائم التنقل من بلد لبلد، وصبغ وجدانه بعناصر الطبيعة.

6- اتكأ الشاعر على الاستعارة كثيرًا في بناء صوره الشعرية، ووظفها لخدمة المعنى بشكل جيد، وجاءت الاستعارة بعيدة عن التكلف والغموض.

7- اعتمد الشاعر على الكناية لإثبات بعض المعاني، فلم يصرح بها، وإنما أومئ إليها بألفاظ تدل عليها.

8-تمكن الشاعر من توظيف الرمز الشعري بمستوييه الكلي والجزئي؛ لخدمة صوره الشعرية، وبيان رؤيته الفنية، والإيحاء بمشاعره التي يصعب التصريح بها، وامتازت الصورة الرمزية بالوضوح، وخصوصًا في الرمز الجزئي في جانب الشخصيات، وقد يعتريها في مواطن قليلة نوع من الغموض النسبي الذي يصعب إدراكه.

9- تنوعت مصادر الصورة في شعر صالح عودة ما بين المصدر الديني، والتراثي، والبيئي.

10-تعددت وظائف الصورة؛ فجاءت للشرح والتوضيح، والمبالغة، والتوكيد، والتزيين والتقبيح.

الهوامش والإحالات:

([1]) الصورة الشعرية في الكتابة الفنية، د. صبحي البستاني، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1986م، ص33.

([2]) ينظر: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، د. جابر عصفور، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 1992م، ص8.

([3]) الحيوان، عمرو بن بحر الجاحظ، الجزء الثالث، ص132.

([4]) الصناعتين الكتابة والشعر، أبو هلال الحسن بن عبدالله العسكري، ص16.

(5) الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري دراسة في أصولها وتطورها، د. علي البطل، دار الأندلس، ط2، 1401هـ - 1981م.

(6) الصورة الأدبية، د. مصطفى ناصف، دار مصر للطباعة، القاهرة، ط1، 1958م.

(7) الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، د. جابر عصفور.

(8) الصورة الفنية في النقد الشعري دراسة في النظرية والتطبيق، د. عبدالقادر الرباعي، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، ط1، 1404هـ - 1984م.

(9) ينظر: الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري دراسة في أصولها وتطورها، د. علي البطل، ص30.

(10) المرجع السابق، ص15.

(11) ينظر: المعجم المفصل في اللغة والأدب، د. إميل بديع يعقوب، د. ميشال عاصي، المجلد الثاني، ص774.

(12) الصورة الفنية في النقد الشعري دراسة في النظرية والتطبيق، د. عبدالقادر الرباعي، ص85.

(13) ينظر: الصورة والبناء الشعري، محمد حسن عبد الله، دار المعارف، القاهرة، 1981م، ص33.

(14) ينظر: في النقد الأدبي، د. شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط9، 2004م، ص167.

(15) الصورة في شعر بشار بن برد، د. عبدالفتاح صالح نافع، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمّان، 1983م، ص67.

(16) ينظر: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، د. جابر عصفور، ص7.

(17) ينظر: صورة الغرب في الشعر المصري الحديث في النصف الثاني من القرن العشرين، د. محمد السيد حسن، ص275.

(18) ينظر: الصورة الشعرية في النقد العربي الحديث، د. بشرى موسى صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994م، ص134.

(19) الصناعتين الكتابة والشعر، أبو هلال الحسن بن عبدالله العسكري، ص245.

(20) ينظر: جواهر البلاغة، أحمد بن إبراهيم الهاشمي، الجزء الأول، ص168.

(21) التشبيه المؤكد: باعتبار الأداة هو التشبيه الذي حذفت منه أداة التشبيه. ينظر: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، عبدالرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط1، 1996م، الجزء الثاني، ص173.

(22) ديوان من أمطرك، صالح عودة، ص24.

(23) ديوان غابات الزيتون، صالح عودة، ص15.

(24) ديوان مدائن الثلج، صالح عودة، ص35.

(25) علوم البلاغة (البديع والبيان والمعاني)، د. محمد أحمد قاسم، د. محيي الدين ديب، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس - لبنان، ط1، 2003م، ص158.

(26) ديوان غابات الزيتون، صالح عودة، ص17.

(27) ديوان من أمطرك، صالح عودة، ص53.

(28) ديوان مدائن الثلج، صالح عودة، ص14.

(29) ديوان مدائن الثلج، صالح عودة، ص59.

(30) ديوان مدائن الثلج، صالح عودة، ص73.

(31) التشبيه البليغ: هو الذي لم تذكر فيه أداة التشبيه، ووجه الشبه. ينظر: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، عبدالرحمن حسن حبنكة الميداني، الجزء الثاني، ص173.

(32) ينظر: المرجع السابق، الجزء الثاني، ص174.

([33]) ديوان من أمطرك، صالح عودة، ص13.

([34]) ديوان نهر ربما سارية، صالح عودة، ص18.

([35]) التشبيه المفصل: هو ما ذكر فيه أداة التشبيه ووجه الشبه معًا. ينظر: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، عبدالرحمن حسن حبنكة الميداني، الجزء الثاني، ص173.

([36]) ديوان من أمطرك، صالح عودة، ص32.

([37]) ديوان من أمطرك، صالح عودة، ص5.

([38]) التشبيه المجمل: هو ما حذف منه وجه الشبه فقط. ينظر: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، عبدالرحمن حسن حبنكة الميداني، الجزء الثاني، ص173.

([39]) ديوان نهر ربما سارية، صالح عودة، ص38.

([40]) الصناعتين الكتابة والشعر، أبو هلال الحسن بن عبدالله العسكري، ص274.

([41]) علم البيان دراسة تحليلية لمسائل البيان، د. بسيوني عبدالفتاح فيود، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، دار المعالم الثقافية للنشر والتوزيع، الأحساء – الهفوف، ط2، 1418هـ – 1998م، ص169.

([42]) ينظر: علم البيان، د. عبدالعزيز عتيق، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1985م، ص176.

([43]) ديوان من أمطرك، صالح عودة، ص22.

([44]) ديوان غابات الزيتون، صالح عودة، ص30.

([45]) ديوان من أمطرك، صالح عودة، ص63.

([46]) ينظر: علم البيان، د. عبدالعزيز عتيق، ص176.

([47]) الصورة الفنية في شعر زهير بن أبي سلمى، د. عبد القادر الرباعي، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، ط1، 1405هـ – 1984م، ص178.

([48]) ديوان من أمطرك، صالح عودة، ص13.

([49]) ديوان من أمطرك، صالح عودة، ص14.

([50]) ديوان نهر ربما سارية، صالح عودة، ص50.

([51]) الصورة الفنية في شعر زهير بن أبي سلمى، د. عبد القادر الرباعي، ص177.

([52]) ديوان من أمطرك، صالح عودة، ص63.

([53]) ديوان نهر ربما سارية، صالح عودة، ص37.

([54]) الصورة الفنية في شعر زهير بن أبي سلمى، د. عبد القادر الرباعي،

([55]) ديوان من أمطرك، صالح عودة، ص63.

([56]) ديوان غابات الزيتون، صالح عودة، ص25.

([57]) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، مطبعة المدني، د. ط، د. ت، ص66.

([58]) ينظر: جواهر البلاغة، أحمد بن إبراهيم الهاشمي، الجزء الأول، ص224. وينظر: علم البيان، د. عبدالعزيز عتيق، ص226.

([59]) ديوان من أمطرك، صالح عودة، ص27.

([60]) ينظر: قصيدة (بكاءٌ على البكاء)، صالح عودة، مجلة قوافل، ص36.

(61) ديوان غابات الزيتون، صالح عودة، ص59.

(62) ديوان غابات الزيتون، صالح عودة، ص60.

(63) ينظر: جماليات الأسلوب الصورة الفنية في الأدب العربي، د. فايز الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط2، 1996، ص102، 103.

(64) ينظر: الصورة الفنية في النقد الشعري دراسة في النظرية والتطبيق، د. عبدالقادر الرباعي، ص95.

(65) ديوان من أمطرك، صالح عودة، ص31، 32.

(66) عن بناء القصيدة العربية الحديثة، د. علي عشري زايد، ص78.

(67) ينظر: الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، د. محمد فتّوح أحمد، دار المعارف، القاهرة، د. ط، 1977م، ص340، 341.

(68) ديوان من أمطرك، صالح عودة، ص30.

(69) ديوان من أمطرك، صالح عودة، ص53.

(70) ديوان غابات الزيتون، صالح عودة، ص32.

(71) ينظر: الصورة الأدبية، د. مصطفى ناصف، ص258، 259.

(72) ينظر: عن بناء القصيدة العربية الحديثة، د. علي عشري زايد، ص209.

(73) ديوان نهر ربما سارية، صالح عودة، ص26، 27.

(74) ينظر: الصورة الأدبية، د. مصطفى ناصف، ص202.

(75) ينظر: عن بناء القصيدة العربية الحديثة، د. علي عشري زايد، ص104.

(76) المرجع السابق، ص105.

(77) ينظر: الشعر العربي المعاصر قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية، د. عزالدين إسماعيل، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، د. ت، ص198.

(78) ديوان من أمطرك، صالح عودة، ص51.

(79) المصدر السابق، ص51.

(80) المصدر السابق، ص51.

(81) ديوان غابات الزيتون، صالح عودة، ص26.

(82) ديوان من أمطرك، صالح عودة، ص53.

(83) استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، د. علي عشري زايد، دار الفكر العربي، القاهرة، د. ط، 1997م، ص121.

(84) ديوان غابات الزيتون، صالح عودة، ص15. وديوان نهر ربما سارية، صالح عودة، ص54.

(85) ديوان من أمطرك، صالح عودة، ص29.

(86) ديوان مدائن الثلج، صالح عودة، ص78.

(87) سورة يوسف، الآية: 23.

(88) ديوان مدائن الثلج، صالح عودة، ص22.

(89) سورة هود، الآية: 44.

(90) ديوان نهر ربما سارية، صالح عودة، ص30.

([91]) صحيح سنن الترمذي، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1421هـ – 2000م، المجلد الثاني، ص348، رقم الحديث (1918).

([92]) ديوان من أمطرك، صالح عودة، ص13.

([93]) ينظر: البيان والتبيين، عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، د. ت، الجزء الثاني، ص268.

([94]) ديوان من أمطرك، صالح عودة، ص20.

([95]) مجمع الأمثال، أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1955م، الجزء الثاني، ص68، رقم المثل (2725).

([96]) ديوان غابات الزيتون، صالح عودة، ص17.

([97]) ديوان من أمطرك، صالح عودة، ص19.

([98]) ديوان مدائن الثلج، صالح عودة، ص40.

([99]) ديوان نهر ربما سارية، صالح عودة، ص37.

([100]) ديوان من أمطرك، صالح عودة، ص7.

([101]) المصدر السابق، ص63.

([102]) ديوان مدائن الثلج، صالح عودة، ص7.

([103]) ديوان من أمطرك، صالح عوده، ص55.

([104]) ديوان نهر ربما سارية، صالح عودة، ص30.

([105]) ديوان غابات الزيتون، صالح عودة، ص26.

([106]) ديوان مدائن الثلج، صالح عودة، ص37.

([107]) ديوان من أمطرك، صالح عودة، ص63.

([108]) ينظر: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، د. جابر عصفور، ص328.

([109]) ينظر: المرجع السابق، ص333.

([110]) ديوان من أمطرك، صالح عودة، ص60.

([111]) ديوان مدائن الثلج، صالح عودة، ص34، 35.

([112]) ينظر: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، د. جابر عصفور، ص343.

([113]) ديوان مدائن الثلج، صالح عودة، ص12.

([114]) المصدر السابق، ص13.

([115]) ينظر: في البلاغة العربية (علم البديع)، د. عبدالعزيز عتيق، ص95.

([116])ديوان مدائن الثلج، صالح عودة ، ص59.

([117]) ديوان من أمطرك، صالح عودة، ص6، 7.

([118]) المصدر السابق، ص28.

([119]) ديوان نهر ربما سارية، صالح عودة، ص19.

([120]) ديوان غابات الزيتون، صالح عودة، ص30.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

أولًا: الـمـصـادر:

الدواوين الشعرية:

ديوان غابات الزيتون، صالح عودة، دار السلام، سومطرة – إندونيسيا، ط1، 2012م.

ديوان مدائن الثلج، صالح عودة، نادي القصيم الأدبي، بريدة، ط1، 2013م.

ديوان من أمطرك، صالح عودة، النادي الأدبي بالجوف، سكاكا، ط1، 1432هـ– 2011م.

ديوان نهر ربما سارية، صالح عودة، نادي الحدود الشمالية الأدبي، عرعر، ط1، 1434هـ – 2013م.

مجلة قوافل، نادي الرياض الأدبي، العدد (34)، ذو القعدة/ 1437هـ.

ثانيا : المراجع

استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، د. علي عشري زايد، دار الفكر العربي، القاهرة، د. ط، 1997م.

البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، عبدالرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط1، 1996م.

البيان والتبيين، عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، د. ت.

جماليات الأسلوب الصورة الفنية في الأدب العربي، د. فايز الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط2، 1996.

جواهر البلاغة، أحمد بن إبراهيم الهاشمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1، 1429هـ – 2008م.

الحيوان، لعمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة – مصر، ط2، 1965م.

دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، مطبعة المدني، د. ط، د. ت.

الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، د. محمد فتّوح أحمد، دار المعارف، القاهرة، د. ط، 1977م .

الشعر العربي المعاصر قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية، د. عزالدين إسماعيل، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، د. ت.

صحيح سنن الترمذي، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1421هـ - 2000م.
الصناعتين الكتابة والشعر، أبو هلال الحسن بن عبدالله العسكري، تحقيق: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، ط2، 1971م.
الصورة الأدبية، د. مصطفى ناصف، دار مصر للطباعة، القاهرة، ط1، 1958م.
الصورة الشعرية في الكتابة الفنية، د. صبحي البستاني، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1986م.
الصورة الشعرية في النقد العربي الحديث، د. بشرى موسى صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994م.
صورة الغرب في الشعر المصري الحديث في النصف الثاني من القرن العشرين، د. محمد السيد حسن، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2017م.
الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، د. جابر عصفور، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 1992م.
الصورة الفنية في النقد الشعري دراسة في النظرية والتطبيق، د. عبدالقادر الرباعي، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، ط1، 1404هـ - 1984م.
الصورة الفنية في شعر زهير بن أبي سلمى، د. عبد القادر الرباعي، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، ط1، 1405هـ - 1984م.
الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري دراسة في أصولها وتطورها، د. علي البطل، دار الأندلس، ط2، 1401هـ - 1981م.
الصورة في شعر بشار بن برد، د. عبدالفتاح صالح نافع، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمّان، 1983م.
الصورة والبناء الشعري، محمد حسن عبد الله، دار المعارف، القاهرة، 1981م.
علم البيان دراسة تحليلية لمسائل البيان، د. بسيوني عبدالفتاح فيود، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، دار المعالم الثقافية للنشر والتوزيع، الأحساء - الهفوف، ط2، 1418هـ - 1998م.
علم البيان، د. عبدالعزيز عتيق، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1985م.
علوم البلاغة (البديع والبيان والمعاني) د. محمد أحمد قاسم، د. محيي الدين ديب، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس - لبنان، ط1، 2003م.
عن بناء القصيدة العربية الحديثة، د. علي عشري زايد، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ط4، 2002م.
في البلاغة العربية علم البديع، د. عبدالعزيز عتيق، دار النهضة العربية، بيروت - لبنان، د. ط، د. ت.
في النقد الأدبي، د. شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط9، 2004م.

مجمع الأمثال، أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1955م.

المعجم المفصل في اللغة والأدب، د. إميل بديع يعقوب، د. ميشال عاصي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1987م.

المتونُ النحويةُ بين القَدْحِ و المدْحِ .

Grammar rules poems between Praise and criticizing

أعبلله لحبيب.
Abellah lahbib
جامعة أحمد دراية (الجزائر)، Lahbibabellah@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/12/23 - تاريخ القبول:2022/01/03 - تاريخ النشر : 2022/01/05

ملخص:

إنَّ المتونَ «كانت تُعَدُّ مراجعَ أساسيةً لِتَعْلِيمِ النَّحْوِ، فقدْ كانَ حِفظُ المتونِ هدفًا أَسَاسِيًّا مَقصُودًا مِنَ الدَّرْسِ النَّحْوِي، لكونِهِ السبيلَ الوحيدَ لتعلُّمِ النَّحْوِ، فلمْ يَكُنْ بِوُسْعِ طالب النحوِ أَنْ يحضرَ مجلس الدَّرْس؛ إلا إذا حَفِظَ المتنَ النَّحْوِي الذي يَتَنَاولهُ الشَّيْخُ بالشَّرْحِ والتَّعْلِيق» (1) ». وقد عابَ **بعض النقاد** الولعَ بتصْنِيفِ المخْتَصَرات، وعدَّ ذلك فسادًا في التَّعليم، لَكِنَّنَا نجدُ فِي المقابلِ مَنْ مدَحَها وعدَّهَا تسهيلا للمتْن ، وتوضيحًا لما عجزَ النَّاظِمُ عنْ شرحِهِ فِي مَتْنِهِ المقيَّدِ بالوزنِ والقَافِيَةِ ، وهذا مَاسنُوضِّحُهُ في هَذِهِ الوَرَقَةِ .

كلمات مفتاحية: النقد، المدح، النَّظْمُ، النَّاظِمُ

Grammar rules poems between Praise and criticizing

Abstract

Al-Motoun, or grammar rules poems , as translated from Arabic, were considered as basic references for grammar teaching. A text memorizing was an intended objective and primary of the grammar lesson. It is the only way to learn grammar. The student dealing with grammar couldn't attend the grammar school unless he had memorized the grammar explanation texts that the Sheikh dealt with in his books with explanation and commentary."

Some critics have criticized the eagerness of abbreviations classification. It was considered as the spoiling of teaching. On the other side, there are some who have praised it and considered it as a way of simplifying the grammatical rules poems.

In this paper, I am going to clarify what the poet couldn't explain in his grammartical rules poems since he was obliged to respect the rhythm

Keywords: Criticism ,Praise, Poem,Poet

المؤلف المرسل: أعبللة لحبيب ، **الإيميل:** Lahbibabellah@gmail.com

مقدمة

إنَّ **المتونَ**« كانت تُعَدُّ مراجعَ أساسيةً لِتَعْلِيمِ النَّحْو، فقدْ كانَ حِفظُ المتونِ هدفًا أَسَاسِيًّا مَقصُودًا مِنَ الدَّرْسِ النَّحْوِي، لكونِه السبيلَ الوحيدَ لتعلُّمِ النَّحْوِ، فلمْ يَكُنْ بِوُسْعِ طالبِ النحوِ أَنْ يحضرَ مَجلِسَ الدَّرْس؛ إلاَّ إِذَا حَفِظَ المتنَ النَّحْوِيَّ الذي يَتَنَاولهُ الشَّيْخُ بالشَّرْحِ والتَّعْلِيق» (2). وقد عابَ **بعضُ النقادِ** الولعَ بتصْنِيفِ المخْتصَرات، وعدَّ ذلك فسادًا في التَّعليم، لَكِنَّنَا نجدُ فِي المقابلِ مَنْ مدَحها وعدَّهَا تسهيلاً للمتْنِ، وتوضيحًا لِمَا عجزَ النَّاظِمُ عنْ شرحِهِ فِي مَتْنِهِ المقيَّدِ بالوزنِ والقَافِيَةِ ، وهذَا مَاسنُوضِّحُهُ في هَذِهِ الوَرَقَةِ

تمهيد:

العلُومُ بِمُخْتَلَفِ أنواعِهَا وأَشْكَالِهَا، مرَّت بِمَرْحَلَةٍ افترضَتْهَا طبيعةُ الحياةِ، وظواهرِ الموجُودات.إنَّهَا تَتَمَثَّلُ بأطوارٍ مِنَ الوضعِ والتَّكوين، ثُمَّ النَّشْأَةِ والنُّمُوِّ، وُصُولاً إِلَى النُّضْجِ والكمَالِ.

وَفِي أثناء نُمُوِّهَا وتكْوِينِهَا، تكثُر فيها التَّفسيراتُ، وتَتَعَدَّدُ الآراءُ والمذاهبُ؛ لِذا يبدأُ العلمُ بسيطًا بأصُولِهِ واتِّجَاهَاتِهِ، ويَنْتَهِي مُعَقَّدًا مُتَعَدِّدًا (3).

قال ابنُ الأثير: «... وكذلك العلومُ كُلُّهَا، يُوضَعُ منها فِي مبادِيء أمرِهَا شيءٌ يسيرٌ، ثُمَّ يزدادُ بالتَّدْرِيجِ إلى أن يُسْتَكْمَلَ آخِرًا (4) ».

والنَّحْوُ – وهو علمٌ مِنَ العُلُومِ – خَضَعَ لظاهرةِ التَّطَوُّر، وأصابَهُ نوعٌ مِنَ التَّغْيِيرِ وَالتَّحوُّر.

لذا فقدِ اجتهدَ العلماءُ في تسهيلِ ونشرِ علمِ النَّحو بالتَّعليم والتَّأليف، وكانَتْ لغةُ التَّأليف المنتشرةِ هي النَّثْر، ثم فطنُوا إلى إمكانيةِ توظيفِ الشِّعرِ في صِياغةِ منظوماتٍ نَحْوِيةٍ تُسْهِمُ فِي تيسيرِ تعليم النَّحو وحفظه؛ لأنَّ الشِّعر أسهلُ حِفظًا من النَّثْرِ.

« وقد ظهرتْ موجةٌ منَ **المتُون**، و**المنظومات النَّحوية** تَهْدِف إلى تركيزِ النَّحو وجَمْعِ مادَّته الأساسيَّة في مُؤلَّفاتٍ صغيرةٍ غَايةٍ في الايجاز، من أشهرها :ألفيةِ ابن مُعْطٍ (ت628 هـ)،الكافية لابن الحاجب (ت646 هـ) ، والكافية الشَّافية، والألفية، والفوائد لابن مالك(672 هـ)، والأجرُّومية لابن أجرُّوم (723هـ)، وشذُور الذَّهب لابن هشام (761هـ)، و(الأزهرية لخالد الأزهري (905 هـ) (5) » .

أولا – المتون النحوية :

01 – التعريف :

أ – **تعريف المتن لغةً** : قال ابنُ فارس : « المِيمُ والتَّاء والنُّون، أصلٌ صَحيحٌ واحدٌ يدلُّ على صَلابة فِي الشّيْءِ مع امتدادٍ وطولٍ، منه **المَتْنُ** : ما صَلُبَ منَ الأرْضِ وارتَفعَ وانقادَ » [6].

وفي(لسان العرب) ، **المَتْنُ** مِنْ كُلِّ شيءٍ: ما صَلُبَ ظَهْرُه، والجمع مُتُون ومِتَانٌ ...و**مَتْنُ** كُلِّ شَيءٍ : ماظهرَ منهُ ، **المَتْنُ** : الظَّهْرُ، يُذكَّرُ وَيُؤَنَّثُ؛ عنِ اللحياني، والجمع مُتُونٌ .

و**المُتُونُ** : جَوَانِبُ الأرضِ في إشراف [7].

وفي (المصباح المنير)، « **والمتن** : الظَّهْرُ، وَقَالَ ابْنُ فَارِسٍ (المَتْنَانِ) مُكْتَنَفَا الصُّلْبِ مِنَ العَصَبِ واللَّحْمِ ، وَزَادَ الجَوْهَرِيُّ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَال، وَيُذَكَّرُ وَيُؤَنَّثُ [8] ».

وفي دائرةِ معارفِ القرن العشرين: «(و**المَتْنُ**) مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ماظهَرَ مِنْهُ، وماصَلُبَ مِنَ الأرضِ وارتفعَ، وَقِيلَ مَاارتفعَ مِنَ الأرضِ وَاسْتَوَى. جَمْعُهَا مِتَانٌ ومُتُونٌ، والمَتْنُ أيضًا الظَّهْرُ يُذَكَّرُ ويُؤَنَّثُ [9] ».

ب – **اصطلاحاً** : وَرَدَتْ **للمَتْنِ** تَعريفاتٌ كثيرةٌ في ثَنايا الكُتُبِ، والمعَاجِم، والموسُوعات :

- فقد عرَّفه صاحبُ **كتاب شِفَاءِ الغَلِيلِ**، بقوله: « **المَتْنُ** ... الكتابُ الأصْلُ الذي تُكْتَبُ فيه أصولُ المسَائل، ويقابله الشَّرْحُ، وهذَا لم يَرِدْ عنِ العربِ؛ وَإِنَّمَا هُوَ مِمَّا نقلهُ العرفُ تشبيها له بالظَّهر في القُوَّةِ والاعْتِمَادِ » [10]
- وأمَّا تعريفُ **صاحب قصد السّبيل** فلا يَخْتَلِفُ عَنْ سَابقِهِ إلَّا في أُمُورٍ يَسِيرَةٍ، حيثُ قَالَ: « الكتابُ الأصُلِي الذي يُكتبُ فيهِ أُصُولُ المَسَائِلِ، ويُقَابِلُهُ الشّرحُ ، مُولّد لم يَرِدْ عنِ العربِ؛ وإنَّما هو ممَّا نقلهُ العُرف تشبيهًا له بظاهرِ الظّهرِ الذي هو معنى **المَتن** الأصلي في القُوَّةِ والاعتماد عليه [11] » .
- وفي **الدَّليلِ إلى المُتُونِ العِلْمِيَّةِ** : « **المَتْنُ** : هو مَا جرى إطلاقُه عِنْدَ أهلِ العلمِ على مبادئ فنٍّ مِنَ الفنون، تُكَثَّفُ في رسائلَ صغيرةٍ غالباً، وهي تخلُو في العَادةِ مِنْ كلِّ مايُؤدي إلى الاستطراد أوِالتفصيل، كالشّواهد والأمثلة إلا في حدُودِ الضَّرورة، وذلك لضيق المُقام عنِ استيعابِ هذا ونحوِه، لذلك عُدَّتِ المتونُ الأقل ألفاظاً الأحسن في ذاتها والأكثر قبولاً عند الدارسين [12].
- **وفي دائرة معارف القرن العشرين، مَتْنُ الكِتَابِ** : « خِلافُ الشَّرح والحواشي » [13].

- **وعرَّفَهُ مُؤَلِّفُ المدخل الفقهي العام** [14] ، بقوله : « ... وقد سَمَّوا به في الاصطلاح هذهِ المُختصراتِ العِلمية، لأنّها تَتَضَمَّنُ المسائلَ الأَسَاسِية التي يُحمل عليها غيرُها ، كما أنَّ الظهرَ أساسٌ للرُّكوب والحَمْلِ » [15].

2 – النشأة والتطوُّر:

يكتنفُ نشْأة علمِ النّحوِ العَربيِّ بعض الغُموضِ، وتختِلفُ الرواياتُ... ومع ذلك فإنّ كُلّ الرواياتِ تُجْمِعُ أنّ الإمامَ عليًّا بْنَ أبِي طَالبٍ هوالذي وضعَ الخِطَّة الأولَى، وأنّ أبَا الأسود الدُّؤلي بدأ تنفيذَها، وأنّ أحدَ تلامذتِه وهو عبدُ الله بْنُ إسحاقَ الحَضْرَمِي هُوَ الذي أرسَى القواعدَ ومدّ القياسَ وشرَح العِللَ ، وأنّ عيسَى بْنَ عُمرَ قدْ جمعَها في «جامعه »، وأكملها في «إكماله» ، وتوالتِ الجهودُ؛ حتَّى انْتَهَى الأمرُ إلى كِتابِ سيبويه [16]

و « كان طبيعيا أنْ تشتدَّ الحاجةُ منذُ أوّلِ الأمرِ إلى وضعِ **مُتونٍ** وملخَّصاتٍ لكتابِ سيبويه، ولِمَاجَدَّ بعدهُ منَ المطوّلات النَّحوية... وكانَ مِنْ أوائل مَنْ عُنُوا بذلك الأخفشُ الأوسطُ (ت 215 هـ) حاملُ كتابِ سيبويه ومُمليهِ على طُلاَّبِهِ، يَدُلُّ على ذلك تأليفهُ كتابا باسمِ« الأوسطِ في النَّحو» ، ولمُعاصرهِ أبي محمد اليزيدي (ت 202 هـ) مختصر في النحو اشتهر في زمنه .

وحاكتِ المدرسةُ الكوفية مدرسةَ البصرة في صُنع مختصراتِ النَّحوِ تخفيفًا على النَّاشِئَةِ منذُ إمامها الكِسائي(ت 189 هـ) إذ صنَّفَ في النَّحوِ كتابًا مُجْمَلاً باسمِ « مُخْتَصَر النَّحْوِ» .

وعلى هذهِ الشَّاكِلَةِ أخذتْ مختصراتُ النَّحو، و**متُونُه** الملَخَّصةُ تَظْهَرُ مبكرةِ منذُ القرن الثَّاني الهجري بغرضِ تَيسيرِ النَّحو وتبسيطهِ [17] .

وكان تلخيصُ العِلْمِ في **مُتُونٍ** للحفظ، ثم التَّوَسُّع في شرحِ هَذِهِ المُتُونِ، يُمَثِّلانِ محورين أساسيين في التَّعليم والتَّأليف الإسلامِي والعَرَبِي، وقد عرف التَّأليفُ العربي في النَّحو مثلا، ظاهرةَ المنظُوماتِ والمُختصراتِ التي يَسهُل حفظها، وقد عُرفت باسم **المُتون،** مثل: **مَتْن** الألفية لابن مالك، وهي تضُمُّ " القواعد والمسائل الجوهرية "، وتستبعِدُ مواطنَ الخلاف والجُزئيات والفروع ، وتضمُّ ماكثُر منَ القواعد في مُوجَز الكلام، فأصبحتْ غامضةً عسيرةَ الفهم ، ونشأتِ الحاجةُ سريعا إلى شرحها والتَّعليق عليها، وربما لجأ مُؤَلِّفُ المَتْنِ نفسُه إلى شرحه [18] »، « ومن هؤلاء ابنُ هشام الأنصاري في شرحَيْهِ على متْنَيه (قطر الندى) و(شذور

الذهب). وخالد الأزهري في شرْحِه لمُقدِّمته (الأزهريَّة) [19]، أو « سِوَاهُ ؛ لإيضاحِ عباراتِه، وَبَسْطِ تفاصيلِ مَسَائِلِهِ، والزيادةِ عليهَا [20] ».

3 – أقسام المتون [21]:

تنقسمُ المتونُ إلى قسمين: **متون** منثورة وهي الأكثر، ومتون منظومة.

أ – **المتون المنثورة** : وهي موجودةٌ من قديم الزمان، ولكنَّها لم تُعرفْ بهذا الاسم، بل باسمِ المختصرات: مثل مختصر الخرقي عمر بن الحسين الخرقي المتوفي سنة (334هـ) –رحمه الله تعالى– [22].

قال **أبو علي الحسن بن أحمد بن البنا** في كتابه **المقنع في شرح مختصر الخرقي** [23]:« وكان بعضُ شُيوخِنَا يقول: ثلاثةُ مُخْتصَراتٍ، في ثلاثةِ عُلُومٍ، لا أعرِفُ لها نظائرَ: الفصيح لثعلب، واللُّمع لابن جِني، وكتاب المُختصر للخرقي، فمَا اشتغلَ بها أحدٌ وفهِمَها كما ينبغِي إلاَّ أفلحَ [24] ».

ويمكنُ إجمالُ المتُونِ النَّحوية بعَامَّةٍ في الأنواعِ الآتية [25]:

01 – مُتُونٌ مُسْتَقِلَّةٌ، تتعلَّقُ بقواعدِ النَّحْوِ ومسائلِهِ الجُزئِيَّة، **وغير شاملة** لأغلبِ تلك القواعد والمسائل . ومَايُمَثَّلُ فيه هذا النوع : (كتاب التصريف) [26]، لأبي الحسَن الأحمر صاحب الكسائي (194 هـ) [27] .

02 – مُتُونٌ مُسْتَقِلَّةٌ، تتعلَّقُ بقواعدِ النَّحْوِ ومسائلِهِ الجُزئِيَّة، **وشاملة** لأغلبِ تلك القواعد والمسائل . ومَايُمَثِّلُ فيه هذَا النَّوْعُ :(الجُمل في النَّحو) للزَّجاجي (337 هـ) [28]، وكان أشهر مختصر في زمانه ... وإنَّ شرُوحَه أربتْ على مائة وعشرين شرحًا [29].

03 – متون غَيْرُ مُسْتَقِلَّةٍ، تتعلَّقُ بقواعدِ النَّحْوِ ومسائلِهِ الجُزْئِيَّة، وشاملة لأغلبِ تلك القواعد والمسائل(**مُخْتَصِرةٌ لمتن معين**)، ومَايُمثَّل فيه هذا النَّوع : (الأنْمُوذَج في النَّحو) للزمخشري (538 هـ) مختصرا لمُفَصَّلِهِ [30].

وَأقْدمُ مُخْتَصَرٍ نَحْوِيٍّ مُسْتَقِلٍّ قَائِمٍ بِذَاتِهِ، وَلَيْسَ تلخيصًا لِمَتْنٍ مُطَوَّلٍ **مُقَدِّمَةٌ في النَّحو** لِخَلف الأحمر(180 هـ) ، ودليلُنا على ذلك قوله: « لَمَّا رأيتُ النَّحويِّينَ وأصحابَ العَرَبِيَّةِ **أجمعين قدِ اسْتَعْمَلُوا التَّطْوِيلَ وكثْرَةَ العِلَلِ**، وأغْفَلُوا مَا يحتاجُ إليه المُتَعَلِّمُ المُتَبَلِّغُ فِي **النَّحْوِ المُخْتَصَرِ** والطُّرُقِ العَرَبِيَّةِ، والمَأْخَذِ الَّذِي يَخِفُّ عَلَى المُبْتَدِيءِ حِفْظُهُ، وَيَعْمَلُ في عَقْلِهِ، وَيُحِيطُ بِهِ فَهْمُهُ، فَأَمْعَنْتُ النَّظَرَ والفِكْرَ فِي كِتَابٍ أُؤَلِّفُهُ

وَأَجْمَعُ فِيهِ الأُصُولَ وَالأَدَوَاتِ وَالعَوَامِلَ عَلَى أُصُولِ **المُبْتَدِئِينَ**، لِيَسْتَغْنِيَ بِهِ المُتَعَلِّمُ **عَنِ التَّطْوِيلِ**، فَعَمِلْتُ هَذِهِ الأوراقَ، وَلَمْ أَدَعْ فَيْهَا أَصْلًا وَلَا أَدَاةً وَلَا حُجَّةً وَلَا دَلَالَةً إِلَّا أَمْلَيْتُهَا فِيهَا ؛ فَمَنْ قَرَأَهَا وحفظَها وناظرَ عليهَا، عَلِمَ أصُولَ النَّحْوِ كُلِّهِ مِمَّا يُصْلِحُ لِسَانَهُ فِي كِتَابٍ يَكْتُبُهُ، أَوْ شِعْرٍ يُنْشِدُهُ، أَوْ خُطْبَةٍ أَوْ رِسَالَةٍ إِنْ أَلَّفَهَا... »[31].

ب – المتون المنظومة : وهي مُتونٌ مَنْظُومة في أبياتِ الشِّعرِ يُسَمَّى الشِّعرَ التَّعليمِي[32]، وتكُون غالباً منْ بَحْرِ **الرَّجَز**، وقدْ تكونُ مِنْ غيرِه. **والرَّجَزُ:** بفتح الراء والجيم، هو نوعٌ منَ الشِّعْرِ القصير، وبَحرٌ معروفٌ من بحُورِ الشِّعر، ووزنه « مُسْتَفْعِلُنْ » سِتَّ مَرَّاتٍ [33].

« وهو حلقةٌ بينَ(السَّجعِ) و(الشِّعر)، إليه انتهَى السَّجعُ، ومنه بدأ الشِّعرُ، اختصَّ بهِ أعرابُ الجاهليَّة أوَّل الأمر للتَّعبير عن انفعالاتِهم تعبيرًا خاطفًا، فإذا متَحَ (استخرج) أعْرابيٌّ الماءَ منَ البئرِ ارتجزَ ، وإذا هدْهَدتْ أمٌّ ابنها ارتجَزتْ.. وحين جاء الإسلامُ صار فنًّا مُستقِلاًّ على يد الأغلبِ العجْلِيِّ وأبي النجم العجْليِّ والعجَّاج وابنه رُؤْبَة .. ولكنَّ الرَّاجز لم يكُنْ لِيُدرِكَ شأْوَ الشَّاعرِ، فظلَّ الرجَز أضعفَ منَ الشِّعر؛ حتى سمَّاهُ القدماءُ حمارَ الشُّعَراءِ، أو حمارَ الشِّعر [34] ».

ولا يَعُدُّهُ الخليلُ منَ الشِّعر، بل نصف أو ثلث بيت ... تُسمَّى قصائدهُ الأراجِيز وَاحِدَتُهَا أُرْجُوزَة، والذي كان الغالب على شعره الرجز يُسَمَّى راجزًا شاعرًا ، فإنَّ الشَّاعِرَ هو الذي غلب على شِعره القصيدة .[35] ،

وفي قصد السبيل : الرَّجَزُ: مُرَكَّبٌ مِنْ « مُسْتَفْعِلُنْ » سِتَّ مَرَّاتٍ [36] ،

اختلف في سبب تسميته، فسمَّاهُ الخليل بالرَّجَز: «لاضطرابِه كاضطرابِ قوائم الناقة عند القيام [37] » .

وقال التبريزيُّ :« سُمِّيَ رجزًا؛ لأنه يقع فيه مايكون على ثلاثة أجزاء، وأصلُه مأخوذٌ منَ البَعير إذا شُدَّتْ إحدى يديه فبقي قائما على ثلاث قوائم، وأجودُ منه أن يُقال: هو مأخوذٌ مِنْ قولهم : **ناقة رجزاء** إذا ارتعشتْ عند قيامها لضعف يلحقها أو داء [38] » .

و**الرَّجَز**: ديوانُ العربِ في الجاهليَّةِ والإسلامِ، وكِتابُ لِسَانهم، وخزَانةُ أنسَابِهم وأحسَابِهم، وهذا النَّوعُ منَ النَّظم (الشِّعر التَّعليمي) نظمٌ علميٌّ يخلُو منَ العَواطفِ، والأخيلَة ويقتصرُ على الأفكارِ والمعلُوماتِ، والحقائقِ العِلميَّة المجرَّدَةِ [39] » .

- **وهذِهِ المنظوماتُ العِلمية تنقسمُ إلى قسمين** [40] :

01 . **منظوماتٌ مُسْتَقِلَّة في علم معين،** كمُلحةِ الإعرابِ للحرِيري، وألفية ابن معطي، وألفية ابن مالك... إلخ .

02 . **منظوماتٌ لمتْنٍ معين** ، مثل: ألفية العراقي نظم مقدمة ابن الصلاح، ونظم العمريطي لمتن الورقات، ولمتن الآجرومية، ونظم زاد المستقنع، وجمع الجوامع ... إلخ .

وقد ذكرْتُ في مقَالي : (الخليل بن أحمد ومنهجُه فِي المَنْظُومة النَّحْوِية المَنْسُوبة إليه [41]) أنَّ الباحثَ عبد الله بن عويقل قد أشار في مقاله الموسوم بـ :(المتون والحواشي والتقريرات في التأليف النحوي)[42] إلى أنَّ « **أقدم منظومة** في النَّحو تُعزَى للخليل بن أحمدَ الفراهيدي المتوفى سنة(170هـ)، قال خلف الأحمر المتوفى سنة(180هـ):

«وحروفُ النَّسَقِ خمسةٌ وتُسمَّى حُرُوفَ العَطْفِ، وقدْ ذكرهَا الخليلُ بنُ أحمدَ (175 هـ) في قصيدته في النَّحو، وهي قوله : [43]:

فَانْسُقْ وَصِلْ بالوَاوِ قولَكَ كُلَّه ... وَبِلَا وَثُمَّ وَأَوْ، فَلَيْسَتْ تَصْعُبُ
الفَاْء نَاسِقَةٌ كَذَلِكَ عِنْدَنَا ... وَسَبِيلُهَا رَحْبُ المَذَاهِبِ مُشْعَبُ

وقد قامَ الدكتور أحمد عفيفي بدراسة وتحقيق هذه المنظومة النَّحوية، مُثْبِتًا صحَّتها ونسبتها إلى الخليل (175 هـ)[44] .

ولقد أشار الباحثُ الدكتور محمد جمال صقر في مقاله الموسوم بـ : (المنظومات النَّحوية العمانية بين المنظومات النحوية تَأْرِيخٌ ونَقْد) « إلى أنَّ أقدم منظومة نحويَّة، هي: منظومةُ الخليل بن أحمد (175 هـ) [45] ».

وَقَدْ **شَكَّكَ** عِزُّ الدِّين التَّنوخي، **مُحَقِّقُ مُقَدَّمَةِ خَلَفِ الأحْمرِ** في نِسبة هذه القصيدة النَّحوية للخليلِ في هامش الصَّفحة(86) منَ الكتاب « وكان بالفِعْلِ شاعرا؛ والنُّحَاةُ لايَذْكُرُونَ أَنَّ لَهُ قصيدةً في النَّحْوِ، وَإِنْ كانت كتُبُ المُصَنِّفينَ لاتذكر بأجمعِهَا في إثباتِ مُصنَّفَاتِهِمْ؛ فعلَى هذا تكونُ هذه القصيدةُ النَّحوية – إنْ صَحَّتْ نِسبتُها – هِيَ مِنْ جُمْلَةِ ماضاعَ مِنْ كُتبِ الخليلِ . » [46] .

2 4– السِّمات التي ينبغي أن يكون عليها (المتن) [47]:

أ – أن يكون المتنُ قائما على ذِكرِ أظهرِ الأشياءِ في الموضوع الذي يُعَالِجُهُ.

ب – أن يكون المتنُ قائما على المسائل الرئيسة والأساس .

ج – وقائما على أقوى الآراء وأعْدَلِها وأقْرَبِها إلى القَبُول .

د – وأن يستهدف تقريب الموضوع للأَفْهَامِ، وجمعِ أطرافه، وتيسير استحضاره، وعدم تَقَلُّتِهِ عند التَّزَاحُمِ في الفِكْرِ.

هـ – أن يَعْتَمِدَ الإيجازَ سبيلاً عن طريق تقليل الألفاظ ، وتكثيف العبارات [48] من دُون المسَاسِ بالمعنى ، وحذف ما لاتمسُّ الحاجةُ إليه . مادام مَبْنَاهُ ومُبْتَغَاهُ مَاذَكَرْنَا .

و – عدمُ الغَوصِ فِي الجُزئيَّاتِ .

ز – قِلَّةُ ذكرِ المذاهبِ والخِلافاتِ [49].

ك– البُعدُ عنِ الانفعال الشُّعُوري، والعِنايةُ بالخطاب العقلي [50].

هذه السِّمَات التي ينبغي أن يكونَ عليها (المتن) أيًّا كان نوعه ....[51] » .

- ومنَ المتُونِ النّحوية المنثُورة التي حَظِيت بقَبُول كثيرٍ منَ المدرّسين إلى زمانِ النَّاس هَذَا، متنُ الأجرُّومية لابنِ أَجُّروم .

4 – متن الأجرومية:

« وممّا عدَّه القدماءُ تيسيراً على الطّلاّب،والنَّاشِئَة في بداياتِ حياتهم التَّعليمية (الأجَرُّومية) لابن أَجَرُّوم [52]. الذي يُعدّ من خِيرةِ علماء النّحو والقراءات، وعلم الفرائض.

والأجَرُّومِية:

كتابٌ موجزٌ لجمل لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي(ت 340 هـ) ، وهي متنٌ نحوي نثري سهل العبارة دقيقها [53]، يُعدّ مُقَدِّمةً للنّحو العربي، خَصَّصَهُ ابن أجَرُّوم للمبتدئين قبل أن يتناولُوا غيره منَ المؤلّفات الأخرى، وذلك ليُسْرِهَا ووضوحِ عباراتِهَا واختصارِ معانيهَا وبساطةِ جُملِها عامّة. ورُبّما لهذه الأسباب والمواصفات حَظِيت بقَبُول كثير من المدرّسين إلى زماننا هذا. وقد تعدَّدَتْ شُرُوحُهَا، وهي بَيْنَ مَطْبُوعَات ومَخْطُوطَات [54].

وَمِنْ بينِ هذِهِ الشُّروحِ شرحٌ لخالَد الأزهري، وقد بيَّن الشَّارحُ الغرضَ منَ الشَّرحِ في مُقدِّمَتهِ، بقوله : « فَهَذَا شرحٌ لطيفٌ لِألْفَاظِ المقدّمةِ الأجْرُومِيَّةِ فِي أُصُولِ عِلْمِ الْعَرَبِيَّةِ ، يَنْتَفِعُ بِهِ المُبْتَدِيءُ – إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالى – ولايحتاجُ إليهِ المُنْتَهِي، عَمِلْتُهُ لِلصِّغَارِ فِي الفنِّ وَالأطْفَالِ، لَا للمُمَارِسِينَ لِلْعِلْمِ مِنْ فُحُولِ الرِّجَالِ (55).

فالشَّارح رغمَ إدراكهِ أَنَّ هَذَا المتن قَدْ خصَّصَهُ ابنُ أَجَرُّومَ للُمبتدئين فِي تعلُّمِ النَّحوِ في زمانهِ ، إِلَّا أَنَّهُ يعلمُ علمَ اليقين أَنَّ الزمان يتغيَّرُ، فمَا كانَ سَهْلًا على المُبتديء في زَمَنِ ابنِ أجرُّوم ، قَدْ أضحَى صعبَ المنالِ فِي زمانِهِ ، وَقَدْ يصُبح أصعبَ غيرَ واضحِ المعالِمِ في القُرون التي تَلِيه، فوضعَ عليه شرحًا تسهيلًا للسَّهْلِ وزيادة في التَّوضيحِ والتَّيسِيرِ، حيثُ قالَ : «عَمِلْتُهُ لِلصِّغَارِ فِي الفنِّ وَالأطْفَالِ، لَا للمُمَارِسِينَ لِلْعِلْمِ مِنْ فُحُولِ الرِّجَال »، فهذَا التَّبسيطُ لَيْسِ عيبًا، أو تَكْرَارًا دُونَ هَدَفٍ أَوْ قَصْدٍ؛ لأنَّ الغَرضَ الأسَاسي مِنَ المَتْنِ والشَّرح هُو زيادةُ تبسيطِ المادَّةِ النَّحويةِ لتلاميذِ المرحلةِ الابتدائية؛ لِئَلَّا يَنْفُرُوا مِنْ تَعَلُّمِ النَّحْوِ الَّذِي هُوَ مِفْتَاحُ عُلُومِ اللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ .

- « وَلَعَلَّ مُخْتَصرا في النَّحو لم يَنَلْ مِنَ الشُّيُوعِ والشُّهرةِ مانالتهُ المُقَدِّمَةُ الأجرُّومية في مباديء علمِ العربيةُ وتشتهر باسم متن الأجرومية لمؤلفها ابن أجروم المغربي المتوفى سنة (723) للهجرة، وظلت لهذا المتن أو المختصر في تعليم الناشئة النحوَ الحظوةُ الكبرى في جميع بلدان العالم العربي من الخليج إلى المحيط ، واهتم به علماء النحو في كل مكان، ووضعوا له شُروحا شتَّى، وهو لايكاد يتجاوز عشرين صفحة من القطع المتوسط»(56). ولقد تعدَّتْ شُهرة الأجرومية حدُود العالم العربي « وعلى نحو ما أقبل على هذا المختصر نُحاتنا وطلاَّبهم في الحِقب الماضية أقبل المستشرقون على طبعه ونشره، فطُبع بروما في أواخرِ القرن السَّادس عشر، وسُرعان ماتُرجم إلى اللاتينية في برسلاو، وطُبِعَ مع تلك الترجمة في ليدن وغيرها. وتُرجم إلى الفرنسية وطُبع مع تللك التَّرجمة في باريس والجزائر، وطُبع في كمبريدج بإنجلترا وفي ألمانيا»(57).

وُيضيف شوقي ضيف مُبَيِّنًا سبب الإطالة في عرض هذا المختصر، بقوله: وإِنَّمَا أَطَلْنَا فِي عَرْضِ هذا المُخْتَصَرِ بَعْضِ الشَّيْءِ؛ لِنَدُلَّ على أَنَّهُ مع إيجازِهِ فِي تَلْخِيصِ النَّحْوِ ظَلَّ وسيلةً قيِّمة فِي بَيَانِ مُقَوِّمَاتِ العربية وأوضاعها الإعْرَابية لاالناشئةِ البلدان فحسبُ، بل أيضا للمستشرقين الذين يريدون الوقوفَ على أوضاعِ الصِّيَاغَةِ العَرَبِيَّةِ وخصائِصِهَا النَّحويةِ (58).

وقدِ اِقْتَصَرَتْ مَوْضُوعَات متن الأجرومية على جُمْلَةٍ مِنْ أبْوَابِ النّحو دُون غَيْرِهَا، باعْتِبَارها الأبْوَابَ التي يَنْبَغِي للمُبْتَدِئ معرِفَتُهَا تَتَلَخَّصُ في: بابِ الإعْرَاب وعلاماته – باب الأفعال وأنواعها، باب مرفوعات الأسْمَاء، ويضُمُّ في هذا باب الفاعل وباب المفعول الذي لم يسَمَّ فاعِلُهُ، وباب المبتدأ والخبر، وباب العوامل الدّاخلة على المبتدإ والخبر، وأبواب للنّعت والعطف والتّوكيد والبدل. ثُمَّ ينتقل إلى باب منصوبات الأسماء ويضمُّ في ذلك المفعول به والمصدر......ثم باب المجرورات [59] .»

وَوَاضِحٌ أَنَّ ابنَ أجروم حذَفَ من النَّحو في مُخْتَصَرِهِ أبواباً فرعية كثيرة ، وأنَّهُ اقتصرَ علَى أبوابِهِ الأساسيَّةِ التي تكفي الناشئة في تَعَرُّفِهِمْ على مُقَوِّمَاتِ النُّطْقِ السَّدِيدِ بالعَرَبِيَّةِ [60].

ثم تحدَّث عبدُ المَجِيد عِيسَاني عنْ أسبابِ اختصارِ ابنِ آجرُّومَ هذَا المتن قائلاً :

« ولا يتعدّى المتنُ هذا عدداً محدُوداً منَ الصّفْحات. ولا شكّ أنَّ اكتفاءَ ابنِ أجرُّومَ بِهَذِهِ الأبواب الهامّةِ دُون غيرِهَا، إنّما كانتْ عَنْ وَعْيٍ منهُ بضرورتِهَا في مرحلة تعليميَّة ابتدائيَّة تَهْدِفُ فقطْ إلى: تقويمِ اللِّسانِ منَ الانحرافِ.وهذهِ منَ القضايا المطلوبة في حياةِ النَّاشئين؛ كي يكونَ العِلمُ في خِدمةِ الإنسانِ التي ينبغي إيلاؤُها الاهتمامَ الأكبر في تشكيلِ حياةِ الطّفلِ وصياغتِها الصّياغةَ الجيّدة عِلماً وخُلقاً. ولاشكّ أنّ المثالَ الجيّدَ والمعنَى الصّادق يُسهِمَانِ في ذلك أيّمَا إسْهَامٍ [61] ».

« إنَّ أسلافَنَا ظَلُّوا طوَالَ القُرونِ الغابرةِ يرَوْنَ أَنَّ تيسيرَ النَّحو للنَّاشئةِ واجبٌ حتمِي، فكانوا يُؤَلِّفُونَ لِلْمُتَخَصِّصِينَ فِي النَّحو المُؤَلَّفَاتِ الضَّخْمَةَ التي تُشْبِهُ بِحارًا مُتَّسِعَةً عَمِيقَةً، وَيُؤَلِّفُونَ لِلنَّاشِئَةِ مُتُونًا وَمُخْتَصَرَاتٍ تَعرِضُ عليهَا قواعد النَّحوالأساسيَّة التي تُصَحِّحُ نُطْقَهَا، وَتُقِيمُ أَلْسِنَتَهَا [62]».

ثانيا – المتون بين القَدْحِ و المدْحِ:

وقدْ عابَ **ابنُ خَلْدُون** الولعَ بتصْنِيفِ المخْتَصَرات، وعدَّ ذلك فسادًا في التَّعليم: « وربما عمَدُوا إلى الكتب الأمهات المطولة في الفنون للتفسير والبيان ، فاختصروها تقريبا للحفظ كما فعله ابن الحاجب في الفِقْهِ وأصول الفقه، وابنُ مالكٍ في العَربيَّةِ، والخونجيُّ في المنطِقِ وأمثَالُهُم.وهو فسَادٌ في التعليم وفيه إخلالٌ بالتحصيل، وذلك **لأنَّ فيه تخليطًا على المُبتديء بإلقَاء الغاياتِ منَ العلمِ عليه، وهولم يَسْتَعِدَّ لقَبولها بَعْدُ،** وهُو منْ سُوءِ التَّعليمِ كما سيأتي » [63].

ثم قام **بذكرِ الأسبابِ،** التي جَعَلَتْهُ يراهَا فسادًا في التعليم، شارحًا لقوله، وقدِ اخْتصرتُها في النّقَاط الآتية:

01 – الخلطُ على المتعلّمِ المبتديء، بإلقاء الغايات منَ العلم عليه مرّةً واحدة، وعدم اتباع التدرّج في فهم المسائل .

02 – عدمُ امتلاك المُتعلّمِ الاستعدادَ الكافي لقَبولِهَا، والاستعدادُ شرطٌ مِنْ شرُوط التَّعلُّم، وهي دَعوةٌ صريحةٌ إلى مُراعاةِ سِنِّ المتعلّم المبتديء، وتعليمه مايتناسب مع سِنِّهِ، وإدراكِهِ ، لتحقيقِ الكِفَاية.

03– تكليفُ المتعلّمِ بِتَتَبُّعِ ألفاظ الاختصارِ العويصةِ للفهمِ بتزاحم المعاني عليها .

04 – عدمُ مَقْدِرَتِهِ على استخراجِ المسائلِ منَ المختصرات ، بِسببِ صعُوبةِ ألفاظِهَا .

05 – تخصيصُ وقتٍ كثيرٍ لفهم المسائل النَّحوية المختصرة؛ لأنَّ هذا الاختصار يُؤدِّي إلى صعوبة تعلُّم **المَتْنِ** المختصر، ممَّا يحتاج منَ المعلِّمِ إلى وضع شرحٍ عليه، وحاشيةٍ بعدَهُ[64]، ثم التقريرات [65].. **ويَرَى** في هذا كلِّهِ مضيعةً للوقت؛ لأنَّ الملكةَ الحاصلةَ منْ هذهِ المختصراتِ هي ملكةٌ قاصرةٌ عنِ الملكات التي تحصلُ منَ الموضوعاتِ البسيطةِ المطوَّلَةِ [المتون الأصلية] لكثرة مايقع فيها مِنَ التَّكرار ... [66] .

ويدعمُ **عبَّاس حسَن** ماذهبَ إليه ابنُ خلدونَ، متحدِّثا عن صعوبةِ لُغة المتون النَّحوية المختصرة: « ومنْ خصائصِ اللُّغةِ النَّحويةِ الإيجازُ والاختصارُ الذي قَدْ يبلغُ مبلغَ الأحَاجِي والرُّموز فيما يسمُّونَهُ « المتونَ» ولاسيما المنظومُ منها » [67].

وقال **محمد بن الحسن الحجوي الثَّعالبي** في الفكر السَّامي متحدِّثا عنِ الإغراق في الاختصار:«... ومِنْهَا أَنَّهُمْ لَمَّا أغرقُوا فِي الاختصارِ، صارَ لفظُ المتن مُغلَقا لايُفهمُ إلا بِوَسَاطَةِ الشُّراح، أو الشُّروح والحَوَاشي، ففاتَ المقصودُ الذي لأجله وقع الاختصارُ، وهوجمعُ الأسفارِ في سِفرٍ، وتقريبُ المسافةِ، وتخفيفُ المشاقِّ، وتكثيرُ العلمِ، وتقليلُ الزَّمَنِ، بلِ انعكسَ الأمرُ إذ كثُرتِ المشاقُّ في فتح الإغلاقِ، وضاعَ الزَّمنُ مِنْ غَيْرِ ثَمَنٍ .. إلخ [68].

ولم يَكْتفِ **عبَّاس حسَن** بنقد المتُون التي ألَّفها العلماءُ لتيسير النَّحو للناشئة، بل تعدَّاهُ إلى المصادرِ الأساسيَّةِ للنَّحْوِ العربي كالكتابِ، وشرح المفصَّلِ قائلا:« وإذا كانت اللُّغة الكزَّة [69] (لُغة المتون وأشباهها)[70] مَعِيبة، اليوم، وكذلك اللُّغة المُلتويةُ والمضْغُوطة المُزدحمة بالدلالات والإشَارات، والأحكام

النَّحوية الدَّسِمَة كلُغَةِ سيبويه الذي يُمثِّلُ في كثيرٍ منَ الأحيان لغة الفارسي المُستَعْرِب، في إيجازِهَا وفي ازدحامِهَا بالمعاني والأغراضِ ازدحامًا قِدْ يبلغُ حَدَّ التُّخْمَةِ، مع التواءٍ حينا، وعجزٍ قد يبلغُ حَدَّ اللُّكنة أحيانا [71]...وإن اللُّغة الفَضْفَاضة بغيضةٌ كذلك، كلُغَةِ شرحِ المُفَصَّلِ – أحيانا – في أبواب مُتَفَرِّقَةٍ [72].

ويُضِيف(**عبَّاس حسَن**) : « وليسَ العيبُ مقصورًا على الاخْتِصارِ المُخِلِّ، أو على الالتواءِ، أو على الإطالةِ؛ وإنَّمَا يَمْتَدُّ إلى نواحٍ أخرى بلاغِيَّةٍ تتعلَّقُ باختيارِهم الألفاظَ مُردَّدَةً؛ كاختيارِهِمْ الدَّائمَ في كلِّ أمثلتهم: زيدًا، وعَمْرًا، وبَكْرًا، وخالدًا... وضرب زيدٌ عَمْرًا... حتَّى بَلَغَتْ منَ الابتذالِ والهوانِ حدًّا بغيضًا مُنَفِّرًا ، وتركيب الجمل معادة مُبْتَذَلة ، وبناء الأساليب، بعيدة في صياغتها ومعناها عنِ الحياة القائمة . فللنُّحَاةِ في هذا كله منهجٌ يتوارثُونَهُ ويلتزمونَهُ ، ويحتفظونَ به ، قد يكون ملائمًا لعصُورهم السَّالفةِ ، بعيدًا كُلَّ البعد من عصرنا – كما أسلفنا – فمن البدائة أَنَّ لِكُلِّ عصرٍ لُغَته الفصيحة ، ولِلُغةِ كُلِّ عَصْرٍ مُقَوِّمَاتُهَا ! ولاسيما اللغة العِلمية التي تُسْتَخْدَمُ في إيضاحِ حقائقِ العُلُومِ وَأَسْرَارِهَا »[73].

وكان الدُّكتور: **محمد كامل حُسين** عضو مَجْمَعِ اللُّغة العربيَّة فِي القَاهِرةِ مِنْ أنصار التَّجديد فِي النَّحو؛ حيث يَقُول:« وليت النَّاس قالوا (لابن مالك):« ألفيَّتُكَ هذه ألغازٌ، وهي لاتدُلُّ إلا على قُدرتِك الفائقة على نَظْمِ مالا يَصِحُّ نظمُهُ، ولافائدةَ منها إلا أنْ تَجْعَلَ الطَّلاسِمَ مقبولةً عند بعضِ النَّاسِ، وقد يُعْجَبُ بِهَا بعضُ منْ يَسْتَهْوِيهِمْ هذا اللَّوْنُ مِنَ التَّأليف منْ دُونِ أن يتعلَّمَ بِهَا أحدٌ صَوَابَ الكلامِ [74] » .

« **ولايُنْكرُ عبَّاس حسن** مزايا الْمُتُونِ النَّحوية في عُصُورٍ خَلَتْ، **غيرعَصْرِنَا القائم** ، حيث قال :« ومنَ الإنصافِ أن نعترفَ بما لتلك المتونِ في غالب أحوالها – منْ مزايا جليلة – لايُنْكِرُهَا إلا جاحدٌ للفضلِ أوجاهلٌ به . **ولكن** تلك المزايا لاتلازِمُهَا؛ **فهي تتحقَّقُ في عُصورٍ خاصَّةٍ غيرعَصْرِنَا القائِم.** فقد تحقَّقَتْ يَوْمَ كانَ المتعلِّمُون فارِغِينَ لها، مُنقطعين لحفظها، ودرسها، وفكِّ طَلَاسِمِهَا بملازمة أستاذيهم وعلمائهم، والرجوع إليهم، وإلى الشُّروح والتقارير يوم كانتِ الحياةُ هادئةً،ومطالبُ العيش محدودةً، والقناعةُ غالبةً، وسِنُّ الطُّلَّابِ كبيرةً، وتَقَرُّبُهم إلى الله بإتقانِ هذه العلومِ واحتمالِ متاعبها قَوِيًّا [75]» .

والباحِثُ **عبد الحميد حسن** يَعْرِضُ فِي مُؤَلَّفِهِ : **(القواعد النَّحوية مادَّتُها وطريقتُها)**، فوائدَ تدريسِ المُتون، وشُرُوحِهَا بَعْدَهَا فِي التَّحصيل العِلمِي للمُبتديء، بقوله :« ... وَقَدْ يكونُ لهذا النِّظَامِ في التَّأليف بعضُ الفوائد مِنْ ناحية التدرُّجِ في التَّحصيلِ العِلْمِي: فالمبتديءُ يقنعُ بدِراسةِ المتْنِ، وبتفهُّمِ مَاتضَمَّنَ مِنْ حقائقَ موجزة، ثُمَّ ينتقلُ إلى الشَّرحِ وهو أوسعُ وأوفَى، ثُمَّ يَرْقَى إلى الحَاشيةِ والتَّقريراتِ لِيَستوفيَ مافيها مِنْ

تَمْحِيصٍ وزياداتٍ ليستْ في الشَّرحِ . وإلى جانبِ هذا كان حِفْظُ المتن عن ظَهْرِ قَلْبٍ عونًا على الإلمامِ بالحقائقِ العِلمية، وَسُهُولةِ استحضارِهَا والإجابة عن دقائقِهَا » .

ثُمَّ يُبَيِّنُ(**عبد الحميد حسن**) **نَقَائِصَ هذَا المَنْهَجِ التَّعليمي** وصِعَابَه، بقوله :« ولكنَّ هذا النِّظَامَ له نقائِصُهُ وصِعَابُهُ . وذلك أَنَّ المُتُونَ في مُعْظَمِ أوضاعِها تجيءُ مُكَدَّسَةَ المعانِي مُخْتَزَلَةَ الألفاظِ ، وبعضُهَا نظمٌ يَشُوْبُهُ في الغالبِ قصورُالعبارةِ ، والتواؤُها وغُمُوضُها. وعلى ذلك يَتَشَعَّبُ جهدُ المُتَعَلِّمِ بين تحصيلِ الحقائقِ ، وتذليلِ مافي **المَتْنِ** مِنْ صِعَاب وغُمُوضٍ، وَإِتْمَامِ مافيهِ مِنْ نقصٍ . وقد يكونُ العناءُ الذي يُبْذَلُ في ذلك مُسْتَنْفِدًا لزمنٍ كَانَ المُتَعَلِّمُ في غِنًى عَنْ إِضَاعَتِهِ ؛ لَوِ اسْتَقَى المعلوماتِ بطريقةٍ مُبَاشِرَةٍ مِنْ عِباراتٍ تَامَّةٍ وَافِيةٍ [(76)]

وَرَغْمَ تَنَوُّعِ دَرَجَاتِ النَّقْدِ بَيْنَ **الإلْغَاءِ التَّام، والتَّهْذِيب**، فَإِنَّ مَايُمْكِنُ اِسْتِخْلَاصُهُ هُو :

01 – وجوبُ مُلاءمة المادَّة المَعْرفية لِسِنِّ المتعلِّمِ .

02 – الدعوةُ إلى الاكتفاءِ منَ النحو بما يُصلِح المنطق، ومايحقِّقُ التَّوَاصُلَ السليم بين المعلِّم والمتعلِّم دُون هُجْنَةٍ، أو عُجْمَةٍ.

03 – وجوبُ إصلاحِ كُتبِ النَّحو، وإخراجها في لُغَةٍ بسيطةٍ مُلَائِمةٍ للمُتَعَلِّمِ، بعيدةٍ عنِ الالتواءِ والتَّعْقِيدِ، بِتَعَلُّمِ مايحتاجهُ المتعلِّمُ لإصلاحِ لسانِهِ .

04 – تقليلُ المصطلحاتِ، وحذفُ ما يَستغنِي عنهُ المتعلِّمُ، ومالايحتاجُ إليهِ في فهمِ كلامٍ، أو بناءِ تركيبٍ[(77)].

05 – تذليلِ مافي **المَتْنِ** مِنْ صِعَاب وغُمُوضٍ، وَإِتْمَامِ مافيهِ مِنْ نقصٍ .

لكنْ تَظَلُّ الآ راءُ مُختلِفةً، مُتَبَايِنة في نظرتها إلى المتون بنوعيها: « إذْ يُوجد منَ المحدَ ثين **من يُثْنِي** ثناءً حسَنًا على **المُتُونِ**، وشروحها ومنهم الدُّكتور **عبد العال سالم مكرم** فِي كتابه:(المدرسة النَّحوية في مصرَ والشَّام)، وفِي الفصلِ الخاصِّ الذي عقدهُ لابنِ مَالِكٍ مايُشْبِهُ التَّقرِيظ، حيث قَدْ وصَفَ نظمه بأنَّهُ سهلٌ بسيطٌ يفهمهُ الدَّارس دون عناءٍ مع تمكُّنٍ شَديدٍ ، وجمع له تقاريظ [(78)] ».

- **وقد بيَّن الباحث نعمة رحيم العزاوي** الهدفَ منْ وضْعِ المختصرات، بقوله : « وكان الهدفُ من وضعِهَا هُوَ علاجُ ظاهِرَتَي الإسرافِ في الطُّول، والتَّنَوُّع اللَّذَين اتَّسَمَتْ بِهِمَا المؤَلَّفاتُ النَّحويَّةُ فِي القُرون الثَّلاثَةِ الأولى (79) ».
- ويذهب الباحثُ **بارق عبدالله أحمد** مُوَضِّحًا سببَ حِفْظِ المُختصراتِ أوّلا، ثم الإقبال على الشُّروح والتقريرات والتَّعليقات، بقولِهِ :« فالأمرُ الطبيعي هوأن يَحفظَ المتلَقِّي المختصراتِ أوّلا، ثم يسمعُها ويتعلَّمها، وبعد ذلك يطلبُ دقائقَ الأمور في الحواشي والتقريرات والتعليقات، مِنْ هنا نقفُ على سبب اختلاف المُستوياتِ في التأليف مابينَ مُختصرٍ ومتوسّط ومطوّلٍ، فالنصُّ وإن كان قد أدّى الوظيفةَ التي أُلِّفَ منْ أجلها في زمنِ المؤلِّفِ، يظلُّ بحاجةٍ إلى شرحٍ وتوضيح بتعاقُب الأجيال، وهذا يفسِّرُ تفارُعَ الحواشِي على الشروح، والتقريرات على الحواشي ... ويُفَسِّرُ كثرةَ الدَّعْوات إلى تَيْسِيرِ النَّحْوِ فِي العَصْرِ الحديث. هذا منْ غير المختصراتِ التي لم تُختصرْ لذاتها، بل لتَعويضِ فَقْدٍ منَ التُّراث والحفاظِ عليه منَ الضياعِ (80) ».

وَيُبَيِّنُ **الدكتور المتولي بن رمضان الدميري** في مُؤَلَّفِهِ:**(العِقْدُ البَهِي في ظَوَاهِرِ التَّصْنِيفِ النَّحْوِي)** الأسبابَ التي باعدتْ بينَ بعضِ المُتُونِ وسِمَاتِهَا التي يَنْبَغِي أَنْ تَكُونَ عليهَا، وأدَّتْ بالتالي إلى كثْرَةِ المُتُونِ، وَسَأُورِدُهَا مُرَتَّبَةً فِي النِّقَاطِ الآتيةِ :

01 – بُروزُ الرَّغبةِ في كتابة الْمُتون الْمَنْظُومة، تأكيدا لِمَقْدِرةِ المؤلِّفين في مجال التأليفِ، وتَيْسِيرا على الدَّارِسين في الحِفظِ والمراجعةِ،

02 – عَدَمُ وقُوفِ الأمرِ عندَ حَدِّ الإ نشاءِ بداءَةً، بل تجاوزَ ذلك إلى نَظْمِ المتُون الموجُودة نثْرًا،

03 – شرُوعُهم في اختصارِ المتُونَ المنظومة فِي نظم آخر، فابنَ مالكٍ قد لخَّصَ ألفيته – الجامعةَ أبوابَ النَّحو والصَّرف – منَ الإطْناب الذي كان فِي شافيتِهِ، وسمَّاها الخلاصةَ، لكنَّهُ أحسَّ بقُصور لُغَةِ النَّظم عنْ أداءِ مايريدُ فألَّفَ (لاميةَ الأفعَالِ) في علمِ الصَّرف، وهو نظمٌ موجَزٌ أوضحَ فيه الأفعالَ والمشتقَّاتِ.

04 – صِنَاعَةُ مُعَارَضَةٍ لها أو تشطير، ومِنْ أبرزِ فُرسانِ هذهِ المدرسةِ : هو ابنُ مالك (81) .

- **والدكتور شوقي** ضيف يُثْنِي في **كتابه معي** ، علَى الطَّريقة الأزهرية في تعلِيم النَّحو **مِنَ المتون؛** رغم إجماع التَّربويين المعاصِرين على عُقْمِهَا، بِقَوْله : « وَيُجْمِعُ التربوِيُون المعاصِرُون على أَنَّ طريقةَ تعليم

النَّحوِ منَ المُتُونِ عقيمةٌ، وهي في الحقِّ لم تعقمْ أبدا بدليلِ أَنَّ مَنْ كانوا يتعلَّمُونَ بها، كانُوا يُحْسِنُونَ فَهْمَ النَّحْوِ وقواعده، ويتعمَّقُون فيه تأويلاً وتحليلاً، مِمَّا لايَسْتَطِيعُهُ بحَالِ مَنْ يَتَعَلَّمُونَ النَّحْوَ بالطُّرُقِ التَّرْبَوِيَّةِ الحَدِيثَةِ . وَقَدْ يَكُونُ ظاهِرُ الطَّرِيقةِ الأزهرِيةِ العَتِيقةِ يُوحي بأنَّها عَقِيمةٌ ، بَيْنَمَا هي قائِمةٌ على أُسُسٍ تعليمِيةٍ مورُوثَةٍ تُخَالِفُ أُسَسَ التَّرْبِيَّةِ الحَدِيثَةِ التي تُوَزِّعُ أبوابَ النَّحوِ علَى سَنَوات التَّعْلِيم . وبذلك تبعْثَرتْ قواعدُهُ ، ولم تَسْتَقِمْ صورتُها في أذهان النَّاشِئَةِ، في حِيْنِ أنَّ الطَّرِيقَةَ الأزهرِيةَ التي تَعَلَّمَ الصبيُّ على أُسُسِهَا كانت تَعْرِضُهُ دائما عَرْضًا كُلِّيًا، فالطُّلَّابُ يَلُمُّونَ كُلَّ سَنَةٍ بهيكلِهِ، وهو هيكل يُعْرَضُ في أوَّلِ سَنَةٍ عرضًا مُوجزًا في الأجَرُّومية . وَيَتَّسِعُ **المَتْنُ** قليلا في السَّنَةِ الثَّانية فَيَدْرُسُون **مَتْنَ** الأزهرية ثم يتَّسِعُ أكثرَ في السَّنَةِ الثالثة فَيَدْرُسُونَ **القَطْر**، أَوْقُلْ يَتَكَرَّرُ هَيْكَلُهُ، وَيَرَوْنَهُ جميعَهُ دَائِمًا دفعةً واحدةً غيرَ مُقَطَّعَةِ الأوصالِ، فَيَسْتَقِر فِي أذهانِ الطَّلَبَةِ، ويرسُخ رُسُوخَ الصَّخْرِ [82] ».

- أَمَّا الباحِثُ : الدُّكتورُعبد الله بن عويقل السلمي [83]؛ فَإِنَّهُ يُوَجِّهُ نقدًا لَاذِعا للمُحْدَثِين الذين يرفُضُون **المُتُونَ** ، والمُخْتصراتِ وَيَرَوْنها غَامِضةً مُعَقَّدَةً عقيمةً، هُمْ فِي الحقيقةِ عَاجِزُون عَنِ فَهْمِهَا، وَالوُصُولِ إلى أغْوارِهَا ، وَيُقَدِّمُ نُقُودًا كَثِيرَةً، مُدَعَّمَةً بِأَدِلَّةٍ عَقْلِيَّةٍ وَمَنْطِقِيَّةٍ اِسْتَقَاهَا مِنْ بُطُونِ الكُتُبِ، وَمِنْ آراءِ العُلَمَاءِ العَامِلِينَ، رَادًّا بِهَا عَلَى الرَّافِضِينَ لهذا النَّوْعِ مِنَ التَّأْلِيفِ فِي عُلُومِ العَرَبِيَّةِ، الجَاحِدِينَ فَضْلَهُ فِي الحِفَاظِ علَى اللِّسَانِ العَرَبِيِّ خَالِيًا مِنَ العُجْمَةِ والهُجْنَةِ ، قِائِلًا:

01 – إِنَّنِي أَرَى أَنّ ماذهبَ إليه المُنْتَقِدُونَ لِهذَا النَّوْعِ مِنَ التَّصنيف وزعمُوه غُمُوضًا وتعقيدًا ليس في حقيقة الأمرِ سِوَى عُمْقٍ لم يَسْتَطِيعُوا فَهْمَهُ أَصْلًا ، أَوْلَمْ يَتَمَكَّنُوا مِنْ فَهْمِهِ عَلَى الوَجْهِ الصَّحِيحِ فِي أَحْسَنِ الأَحْوَالِ . **وَلَنَا فِي قُدَامَى العُلَمَاءِ** الذين صَبَرُوا على مَافي المُتُونِ مِنْ غُمُوض، وَعَمَدُوا إلى إزالته، أو إيضاح أو أكمال مافيها مِنُ نقص– بدون أن يلجُؤوا إلى القَدْحِ – **أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ** [84].

02 – أَمَّا الإِيْجَازُ فإنه لايُعَدُّ عَيْبًا إذا كانَ القصدُ منه تسهيلُ الحِفْظِ، وَسُرْعةُ اِسْتِحْضارِ المعلوماتِ [85]، وقد دعَّمَ رَأْيَهُ بكلام الدكتور محمد رزق سليم الذي يردُّ فيه على مَنْ يَتَّهِمُ عصرَ المماليك بأنَّهُ عصرُ المتون والمختصرات ، مُبَيِّنًا أَنَّ هذهِ الظَّاهِرَةَ هي طورٌ طَبِيعِيٌّ في تاريخ التَّأْليف :« ولاَ أدْرِي فِيمَ الاتِّهَامُ ولِمَ ، مَعَ أنَّ هذِهِ الظاهرةَ طَوْرٌ طَبيعيٌّ في تاريخِ التَّأْلِيف، إذْ لاَبُدَّ مِنْ أَنْ يَعْقُبَ طَوْرُ التَّوَسُّعِ طَوْرٌ يُقرِّبُ لطُلَّابِ العلمِ وناشئته تناولَ مسائلِ العِلْمِ؛ ويعُاَونهم على بلُوغِ إِرْبِهِمْ منَ العِلمِ في وَجَازَةٍ وعَجَلَةٍ، وبِخاصَّةٍ صغار

المثقَّفين، وَيَجْمَعُ لهم حقائقَ العلمِ في مُتُونٍ يَسْهُلُ حِفْظُهَا، فَاسْتِحْضَارُهَا وَقْتَ الدَّرْسِ؛ لِتَكُونَ مَوْضِعَ المُنَاقَشَةِ وَالشَّرْحِ ... [86] » .

03 – أمَّا مازُعِمَ مِنْ تشتيتِ المتون ذهنَ المُتعلِّمِ بين التَّحصيلِ وتذليلِ الصِّعَاب، وَمَاعِيبَ من حشدِ الآراءِ، وتكدُّسِ المسائل في الشُّروح والحواشي، فقد كفانَا الشيخُ محمد عرفة مهمَّةَ الرَّدِ على ذلِك، فهو يرى أنَّ العالِمَ إنَّما « يمتازُ بفهم الغامضِ وإدراك البعيدِ وحلِّ المُستَغلقِ، وذلِك لايكونُ إلا بتعويدِ المرءِ على شَيءٍ منَ الصِّعابِ ؛ لِيُمَرِّنَ عَقْلَهُ على حلِّ مايُماثِلها، وكما أنَّ الرَّجُلَ الرياضيَّ لايكون قويًّا على حملِ الأثقالِ إلَّا بالتَّعوُّدِ على حمْلِ أحمال ثقيلة متدرِّجًا في ذلك، كذلك لايكون عقلهُ قادرًا على حلِّ الصِّعاب إلاَّ إذَا عوَّدَ عَقْلهُ على حلِّ مسائل عويصةٍ مُتَدَرِّجًا في ذلك [87] » .

04 – إنَّ هذا النمط التأليفي يُحقِّقُ غَرضًا تربويًّا يتمثَّلُ في التدرُّج في التحصيل العِلمي [88] ، فقد ألَّف أبو علي الفارسي(377 هـ) كتابه (الإيضاح) ... ولمَّا قدّمه إلى عضد الدولة قال : « مازدتَ على ما أعرفُ شيئا، وإنَّمَا يَصلُحُ هذا للصِّبيان، فمضَى وصنَّفَ التَّكمِلةَ، فلمَّا وقف عليها، قال: غضِبَ الشيخُ وجاء بما لانَفْهَمُهُ نحنُ ولا هو » يُفهم منه أنَّ مُؤلِّفي المختصراتِ لاتقتصرُ مَقدِرتُهم العقلِية على تأليف المختصراتِ الواضحةِ فحسبُ، إنما أَلَّفُوهَا بِقَصْدِ التَّدْرِيج في مقدار مايحتاجهُ المُتَعَلِّمُ ... ولاسيما أَنَّنَا نجدُ لكثير منهم مُؤَلَّفَاتٍ مُختلفةً مِنْ حيثُ التدريج ، مثال ذلك مافعل ابن الحاجب (646 هـ)، إذ ألَّف (الكافية في النحو)،و(شرح الكافية)، (ونظم الكافية)، و (شرح الوافية نظم الكافية) [89] .

- إنَّ المُتُون النَّحْوِيَّة المُخْتَصَرَةَ قَدْ سهَّلَتْ حِفْظَ علُومِ العربيَّةِ، وحفِظَتْها منَ الضَّياع ، ولقرونٍ بعد النَّكبات، والأزْمَات والحُروب، وانتشار الأمية بسبب الاحتلال، وهي طورٌ طبِيعِيٌّ في تاريخ التَّأليف، وليست صُوَرًا طِبْقَ الأصلِ لكتُب المُتَقَدِّمِينَ، بل هِي إبداعٌ يستحِقُّ أصحابُه الثَّنَاءَ، والاحترامَ والتَّقْدِير، لأنها جاءت مختلفة في مستويات التَّأليف: مُخْتَصَرة، ومُتَوَسِّطة، ومطوَّلة، وهذا ماكتبَ لها البقاءَ، فهي حاضِرَةٌ في المحاضِرِ، ومحفوظةٌ – إلى اليوم – في القُلوب والأفئدة في جميع الزَّوايا الدِّينية الجزائرية، في وصْفَاتٍ طِبِّيَةٍ تعليميةٍ تُرَاعِي الفُروق الفردية والعُمرية بينَ المُتَعلِّمين، مُتحدِّيَةً الحداثِيين.

يقول الدكتور عبَّاس محمود العقاد : « لاأظنُّ أنّ هُناك كُتُبًا مكررة لأخرى... والفكرة الواحدة إذا تناولها ألفُ كاتب أصبحتْ ألفَ فكرةٍ، وأتعمَّدُ أنْ أقرأَ في الموضُوع الواحدِ أقوالَ كُتَّابٍ عَدِيدِينَ ، وأشعُرُ أنَّ هذا أمتعُ وأنفعُ منْ قراءةِ الموضُوعات المُتَعَدِّدَة [90] »

ويقول العلامة ابن مالك : « وإذا كانتِ العلومُ مِنَحًا إلهية، ومواهب اختصاصية، فغيرُ مُسْتَبْعَدٍ أَنْ يُدَّخَرَ لكثير من المتأخرين ماعسُر على كثيرٍ مِنَ المتقدمين [91]».

« لانشُكُّ في أَنَّ المتون والمختصرات، قد حفِظَت مِنَ العلم جوهره ولبابه، وقامتْ – ولاتزال تقومُ – بدورها الكريم في مسرح التَّعليم، من ذلك العصر البعيد، إلى عصرنا الجديد [92] ».

خاتمة

فإنَّ **المتونَ** النَّحويةَ المختصرةَ المُتَدَاولةَ في مجالسِ الدَّرس النَّحوي قدِ اتَّسمتْ بمجموعةٍ منَ الخصائصِ التي ميَّزَتْهَا عنِ الكتُبِ الدِّراسيةِ فِي المَنَاهجِ التربويةِ الأخرى، **ومِنْ تِلكَ الخَصَائص:**

01 – الاقتصارُ على الأسُسِ العَامَّة، وتقريبِ الحقائقِ إلى أذهانِ المُتَعَلِّمِينَ فِي مَرَاحِلِهِمْ المُخْتَلِفَة؛ لِيَسْهُلَ عَلَيْهِمْ حِفْظُهَا [93].

02 – أن يكون المتنُ المختصرُ أوجزَ، وأَقَلَّ كلامًا منَ المختصَرِ منهُ .

03 – تقليلُ العباراتِ والألفاظ، وتضمينُها الكثيرَ منَ القواعدِ والأحكامِ.

04 – التركيزُ علَى مايَحتاجهُ المتعلِّمُ المبتديء.

05 – اعتبارُ **المتن** النَّحوي المحفوظِ مُنطلقًا لتعلُّمِ النحو، واستذكارِ رؤوسِ المسَائلِ، ومِنْ ثمَّة لا يُستغنى عنهُ .

06 – إنَّ المتونَ المنظومة وسيلةٌ ناجحة مِنْ وسائلِ التعليمِ، وحَمْلِ التُّراث .

07 – عدمُ استغناءِ **المتُون** المختصَرة على الشُّروح والحَواشي الموضُوعة عليها، وأكثر هذه الخِدمات العلمية للمَتن تنشأُ في مجَالسِ الدرسِ، مِمَّا يُمليهِ الشيوخُ، ويُدوِّنُهُ الطلبةُ. هذا الملحظُ هُوَ الذي يُفسِّر لنا قِلَّةَ الاستدلالِ في **المُختصراتِ.**

08 – الاستغناءُ عنِ الخلافِ النَّحوي في الغالب الأعمِّ، والاقتصارُ على الطَّابعِ العمَلي للنَّحوِ.

09 – ضمُورُ الصِّفةِ الموسُوعية، إذِ اقتصرتْ كتبُ **المختصراتِ** على ماتكثُرُ الحاجةُ إليهِ منَ القواعدِ النحوية [94].

10 – سهُولة استحضارِ القاعدةِ والمثالِ معًا في بيتٍ منُظومٍ منَ **المَتْنِ.**

11 – إلمامُ المبتديء في سِنٍّ مبكرة بجُملة مِنْ مُصْطلحات علمِ النَّحو بعد حِفْظِ **المَتْن** .

12 – إكتسابُ المتعلِّمِ ثروة لُغَويَّةً في مُختلفِ الفُنون تُسَاعِدُهُ على التَّعْبِيرِ والخطابة، والتَّوَاصُلِ معَ غيرِهِ بلُغَةٍ عَرَبِيَّةٍ سَلِيمَةٍ.

13 – التدرُّجِ في التَّحصيل العِلْمِي : فالمُبتديءُ يَقْنَعُ بدِراسةِ **المتْنِ**، وبتفَهُّمِ مَاتضَمَّنَ منْ حقائقَ مُوجزة، ثم ينتقلُ إلى الشَّرْحِ وهو أوسعُ وأوفَى .

14 – حَاجةُ **المَتْنِ** المَنْظُومِ إلَى الشَّرْحِ أَشَدُّ مِنْ حاجةِ النَّثر إليهِ. وذلك لِضِيقِ النَّظم عَنْ فُسحة التَّعبير: بحِذْفٍ، أو تقديمٍ وتأخيرٍ ، وَنَحْوِ ذلك .

15 – إنَّ **مَتْنَ** الأجَرُّومِيَّةِ مع إيجازِهِ في تلخيصِ النَّحو ظَلَّ وسيلةً قَيِّمَةً في بَيانِ مُقَوِّمَاتِ العَرَبِيَّةِ ، وأوْضَاعِهَا الإعرابية لا لِنَاشِئَةِ البُلدانِ العَربية على اختلافِ أعصارِهِمْ، وتَفَاوُتِ أَمْصَارِهِمْ فحسبُ، بل أيضا للمُستشرِقِين الذين يُرِيدُونَ الوقوفَ على أوضاعِ الصِّيَاغَةِ العَرَبِيَّةِ ، وَخَصَائِصِهَا النَّحْوِيةِ [95] .

المراجع:

كتب:

1. تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب، محمد المختار ولد أباه، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط2، (1429هـ – 2008 م).
2. تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، ابن مالك، تحقيق: محمد كامل بركات، دار الكاتب العربي، (1387 هـ – 1967 م)
3. تعلُّمية اللُّغة العربيَّة، إعداد مجموعة من الباحثين: د. إنطوان طعمة، د. إنطوان صيَّاح، د. ماغي الخوري شتوي، د. رُوزي غناج، د. جورج سلهب، د. محمَّد كشَّاش، د. انطوان أبوزيد، د. جوزيف عساف، أنطوان لطُّوف إشراف د. أنطوان صياح، دار النهضة العربية، بيروت – لبنان، ط1، (1427هـ – 2006 م)، ج 1 .
4. تيسير النحو التعليمي قديما وحديثا، شوقي ضيف، دار المعارف– القاهرة ط 2.
5. تيسير النحو التعليمي قديما وحديثا، شوقي ضيف، دار المعارف – القاهرة – مصر،(1993 م) ، ط 2 .
6. دائرة معارف القرن العشرون ، محمد فريد وجدي، دار المعرفة ، بيروت – لبنان ، ط 3 ، (1971م)، مج 8.
7. الدَّليلُ إلى المتون العلمية، عبد العزيز بن إبراهيم بن قاسم، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، (1420هـ – 2000م).

8. شرح الأجرومية في علم العربية، علي بن عبد الله بن علي نور الدّين السنهوري، دراسة وتحقيق، محمد خليل عبد العزيز شرف، دار السلام، الإسكندرية. القاهرة – مصر، 1427،1 هـ – 2006 م، مج1 /17. (د ت)،

9. شرح الأجرومية، خالد الأزهري، تحقيق : حايف النبهان ، دار الظاهرية للنشر والتوزيع ط 1،(1438هـ– 2017م).

10. شفاء الغليل فيما في كلام العرب مِنَ الدخيل، شهاب الدين أحمد الخفاجي، تصحيح وتعليق ومراجعة، محمد عبد المنعم خفاجي ، طبع مكتبة الحرم الحسيني – مصر، ط1 (1371هـ – 1952م).

11. شؤون لغوية، الدكتور محمد أحمد السَّيد، دار الفكر المعاصر، بيروت – لبنان، دار الفكر، دمشق– سوريا، ط 1، 1409هـ . 1989 م.

12. عصر سلاطين المماليك ونِتاجه العلمي والأدبي، محمد رزق سليم، ط1(1385هـ– 1965 م) مكتبة الآداب – القاهرة، مج7 .

13. العقد البهي في ظواهر التَّصنيف النَّحوي، المتولي بن رمضان أحمد الدميري، الشروق للطباعة والنشر والإعلان، المنصورة – مصر، (1413 هـ / 1993 م) ، (د.ط).

14. العقد البهي في ظواهر التَّصنيف النَّحوي، المتولي بن رمضان أحمد الدميري، الشروق للطباعة والنشر والإعلان، المنصورة – مصر، (1413 هـ / 1993 م) (د.ط).

15. العمدة في محاسن الشعروآدابه ونقده ، ابن رشيق، قدم له وشرحه وفهرسه ، صلاح الدين الهواري – هدى عودة، دار الهلال ، بيروت لبنان ، ط1 ، 2002 م، ج1.

16. في حركة تجديد النحو وتيسيره في العصر الحديث، نَعْمَة رحيم العزاوي،دار الشؤون الثقافية،بغداد، 1995 م.

17. قصد السَّبيل فيما في الُّلغة العربية مِنَ الدَّخيل، محمد الأمين بن فضل الله المحبي(1091هـ)، تحقيق : عثمان محمود الصيني، مكتبة التوبة، الرياض، ط1،(1415هـ – 1994م)، ج2.

18. القواعد النحوية مادتها وطريقتها، عبد الحميد حسن، طِبَاعة مكتبة الأنجلو – مصر، ط2، (1952 م).

19. الكافي في العَروض والقوافي، للخطيب التبريزي، تحقيق : الحسَّاني حسَن عبد الله، مكتبة الخانجي ، القاهرة – مصر ،ط3 (1415 هـ – 1994 م).

20. كشّاف اصطلاحات الفنون، محمد علي التهانوي، تحقيق: رفيق العجم – علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، (1996م)، ج 1.

21. لسان العرب، ابن منظور، طبعة دار صادر، بيروت

22. اللغة والنحو بين القديم والحديث، عباس حسن ، دار المعارف بمصر ، ط1 ، 1966.
23. المثلُ السَّائِرُ فِي أدبِ الكاتبِ والشَّاعر، ضياء الدين بن الأثير، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، (1990م)، ج 1 .
24. المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم – دمشق ، ط 2 ، (1425 هـ – 2004 م) ، ج1.
25. مراتب النحويين، أبو الطيب اللغوي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت– لبنان، ط2،(1430هـ– 2009 م).
26. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تأليف : أحمد بن محمد بن علي المُقْرِي الفيُّومي (770 هـ)، تحقيق : عبد العظيم الشناوي ، دار المعارف ، القاهرة – مصر ، ط 2 ،(1397هـ – 1977 م)، ج2 .
27. مصطلحات العروض، محمد محي الدين مينو، دارالثقافة والإعلام – الشارقة ، 2014.
28. مَعِي، شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة – مصر، ط 2 ، (1985 م)، ج 1 .
29. مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون ، دار الفكر– لبنان ،(1399هـ – 1997م)،
30. مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن ابن خلدون، تحقيق : عبد الله محمد الدرويش، ط 1، (1425 هـ /2004 م)، ج 2.
31. مُقدِّمة في النَّحو، خلف بن حيان الأحمر البصري، تحقيق: عز الدين التنوخي، مطبوعات مديرية إحياء التراث القديم ، دمشق ، (1381هـ – 1961م).
32. المقنع في شرح مختصر الخرقي، تأليف : الحسن بن أحمد بن البنا ، تحقيق: عبد العزيز بن سليمان البعيمي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض ، ط1 ، (1414هـ – 1993م) ، مج 1.
33. المنظومة النحوية دراسة تحليلية، ممدوح عبد الرحمن، دار المعرفة الجامعية، مطبعة ياسو، الإسكندرية – مصر.
34. المنظومة النحوية للخليل بن أحمد الفراهيدي، دراسة وتحقيق: أحمد عفيفي، دار الكتب المصرية، القاهرة ، ط1 ،(1420 هـ – 2000م).
35. منهاج تدريس الفقه (دراسة تاريخية تربوية)، صادق مصطفى، هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، (2012 م).
36. منهاج تدريس الفقه (دراسة تاريخية تربوية)،صادقي مصطفى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا – الولايات المتحدة، ط1 (1433هـ – 2012 م)، ص: 143 (بتصرف).

37. النحو العربي بين الأصالة والتجديد، عبد المجيد عيساني، دار ابن حزم، بيروت – لبنان، ط 1429 هـ –2008 م.

38. الفهرست لابن النديم ، دار المعرفة ، بيروت – لبنان.

المجلات:

39. جامع الشروح والحواشي، عبد الله محمد الحبشي، طبعة المجمع الثقافي، أبوظبي، 2004م، ج1.

40. جهود الدكتور نعمة رحيم العزاوي في تجديد النحو وتيسيره، صباح عباس السالم، غانم كانل الحسناوي، محمد حسين عبد الله ، مجلة جامعة كربلاء، العدد 12 – مج /3 ، تشرين أول /2005م.

41. الخليل بن أحمدَ ومنهجُه في المنظومة النحوية المنسوبة إليه، لحبيب أعبلله، مجلة رفوف – جامعة أحمد دراية، أدرار – الجزائر، المجلد: التاسع / العدد الأول، (2021 م).

42. الشِّعر التَّعليمي (بداياته، تطوره ،سماته)، خالد الحلبوني، مجلة جامعة دمشق – مج 22 – العدد (3–4)،2006.

43. عبقرية التأليف العربي، كمال عرفات نبهان، مجلة الوعي الإسلامي – الكويت ، ط1 ،(1436هـ – 2015 م).

44. المتون والشروح والحواشي والتقريرات في التأليف النحوي، عبد الله بن عويقل السلمي ، مجلة الأحمدية ، دار

45. البحوث للدراسات للدراسات الإسلامية وإحياء التراث ، دبي .العدد الرابع ، جمادى الأولى (1420 هـ).

46. المتون والشروح والحواشي والتقريرات في التأليف النحوي، مجلة الأحمدية ، ع 4 ، جمادى الأولى ، 1420 هـ.

47. المنظُومات النَّحوية العُمانية بين المنظومات النَّحوية تأريخ ونقد، محمد جمال صقر، مجلة العلوم الإنسانية.

الهوامش والإحالات

(2) منهاج تدريس الفقه (دراسة تاريخية تربوية)، صادق مصطفى، هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، (2012 م)، ص: 138.

(3) تعلُّمية اللُّغة العربيَّة، إعداد مجموعة من الباحثين: د. إنطوان طعمة، د. إنطوان صيَّاح، د. ماغي الخوري شتوي، د. زوزي غناج، د. جورج سلهب، د. محمَّد كشَّاش، د. انطوان أبوزيد، د. جوزيف عساف، أنطوان لطُّوف إشراف د. أنطوان صياح، دار النهضة العربية، بيروت – لبنان، ط1، (1427هـ – 2006 م)، ج 1 / 113.

(4) المثلُ السَّائِرُ فِي أدبِ الكاتبِ والشَّاعرِ، ضياء الدين بن الأثير، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، (1990م)، ج 1 / 31.

(5) المنظومة النحوية دراسة تحليلية، ممدوح عبد الرحمن، دار المعرفة الجامعية، مطبعة ياسو، الإسكندرية – مصر، ص 44.

(6) مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون ، دار الفكر – لبنان ،(1399هـ – 1997م)، 05/ 294 .

(7) لسان العرب، ابن منظور، طبعة دار صادر، بيروت ، 13/ 397 .

(8) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تأليف : أحمد بن محمد بن علي المُقْرِي الفيُّومي (770 هـ)، تحقيق : عبد العظيم الشناوي ، دار المعارف ، القاهرة – مصر ، ط 2 ،(1397هـ – 1977 م)، ج2 / 562 .

(9) دائرة معارف القرن العشرون ، محمد فريد وجدي، دار المعرفة ، بيروت – لبنان ، ط 3 ، (1971م)، مج 8، ص : 434 .

(10) شفاء الغليل فيما في كلام العربِ مِنَ الدخيل، شهاب الدين أحمد الخفاجي، تصحيح وتعليق ومراجعة، محمد عبد المنعم خفاجي ، طبع مكتبة الحرم الحسيني – مصر، ط1 (1371هـ – 1952م)، ص: 246 .

(11) قصد السَّبيل فيما في اللُّغة العربية مِنَ الدَّخيل، محمد الأمين بن فضل الله المحبي(1091هـ)، تحقيق : عثمان محمود الصيني، مكتبة التوبة، الرياض، ط1،(1415هـ – 1994م)، ج2/442 .

(12) الدَّليلُ إلى المتون العلمية، عبد العزيز بن إبراهيم بن قاسم، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، (1420هـ – 2000م) ، ص : 66 .

(13) دائرة معارف القرن العشرون ، مج 8، ص : 434 .

(14) المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم – دمشق ، ط 2 ، (1425 هـ – 2004 م) ، ج1/ 212.

(15) الدليل إلى المتون العلمية، ص : 66 .

(16) تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب، محمد المختار ولد أباه، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط2، (1429هـ– 2008 م)، ص : 43 .

(17) تيسير النحو التعليمي قديما وحديثا، شوقي ضيف، دار المعارف – القاهرة – مصر،(1993 م) ، ط 2 ، ص 13.

(18) عبقرية التأليف العربي، كمال عرفات نبهان، مجلة الوعي الإسلامي – الكويت ، ط1 ،(1436هـ – 2015 م)، ص : 324 .

(19) المتون والشروح والحواشي والتقريرات في التأليف النحوي، عبد الله بن عويقل السلمي ، **مجلة الأحمدية** ، دار البحوث للدراسات للدراسات الإسلامية وإحياء التراث ، دبي .العدد الرابع ، جمادى الأولى (1420 هـ) ، ص : 259 .

(20) المدخل الفقهي العام ، ج1/212 .

(21) الدليل إلى المتون العلمية، ص : 67 .

(22) الدليل إلى المتون العلمية، ص : 68 .

(23) المقنع في شرح مختصر الخرقي، تأليف : الحسن بن أحمد بن البنا ، تحقيق: عبد العزيز بن سليمان البعيمي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض ، ط1 ، (1414هـ – 1993م) ، مج 1/ 185 .

(24)الدليل إلى المتون العلمية، ص : 68 – 69.

(25) العقد البهي في ظواهر التَّصنيف النَّحوي، المتولي بن رمضان أحمد الدميري، الشروق للطباعة والنشر والإعلان، المنصورة – مصر، (1413 هـ / 1993 م) ، (د.ط)، ص 54 – 55.

(26) ومن علماءِ الكوفيين أبو الحسن أحمد وليس يخلف قبل وبعد الكسائي وكان مُقدَّما، أخذ عن الرؤاسي، وقرأ على الكسائي وله من الكتب التَّصريف. **ينظر:** الفهرست لابن النديم ، دار المعرفة ، بيروت – لبنان ، ص : 98 .

(27) هو أبو الحسن عليّ بن المبارك الأحمر؛ صاحب الكسائي ومؤدب الأمين ؛ توفي سنة (194 هـ) .

يُنظر: مراتب النحويين، أبو الطيب اللغوي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت– لبنان، ط2،(1430هـ– 2009 م)، ص : 107 .

(28) العقد البهي في ظواهر التَّصنيف النَّحوي، ص : 54 .

(29) تيسير النَّحو التَّعليمي قديما وحديثا، ص : 14 .

(30) العقد البهي في ظواهر التَّصنيف النَّحوي، ص : 54 – 55 .

(31) مُقدِّمة في النَّحو، خلف بن حيان الأحمر البصري، تحقيق: عز الدين التنوخي، مطبوعات مديرية إحياء التراث القديم ، دمشق ، (1381هـ – 1961م) ص : 33 – 34 .

(32) ويحمل إطلاقُ اسم الشِّعر التَّعليمي على هذه المنظومات مغالَطَة في ذاته؛ لأنَّهُ يجمعُ بين خِطابين مختلفين، وغايتين متباينتين . الخطاب الأول: **الشِّعر**، وهو: فَنٌّ جميلٌ يعتمد على الموسيقا والخيال والألفاظ المتخيرة الموحية ذات الدلالة المفتوحة، وغايته المتعة .

والخطاب الثاني : **التَّعليم**، وهوَ : ذِكْرُ معلوماتٍ من علم معيَّنٍ، يعتمِدُ على الدَّليل والبُرهان والحُجَّة، ويُعَبر عنه بلغة واضحة محددة مقيدة الدلالة، وغايته إيصالُ المعلوماتِ إلى النَّاسِ وَإِفَادَتِهِمْ. ذلك يُخاطِب الوجدان ويستثِيرُ المشاعر، وهذا يُخاطِب العقل للإقناع .

ينظر: الشِّعر التَّعليمي (بداياته، تطوره ،سماته)، خالد الحلبوني، **مجلة** جامعة دمشق – مج 22 – العدد (3–4)،2006، ص :87 – 88.

(33) كشَّاف اصطلاحات الفنون، محمد علي التهانوي، تحقيق: رفيق العجم – علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، (1996م)، ج 1/ 844.

(34) مصطلحات العروض، محمد محي الدين مينو، دارالثقافة والإعلام – الشارقة ، 2014، ص: 110 .

(35) كشَّاف اصطلاحات الفنون، ج 1/ 844.

(36) قصد السبيل فيما في اللغة العربية من الدخيل، ج 1 / 61 .

(37) العمدة في محاسن الشعروآدابه ونقده ، ابن رشيق، قدم له وشرحه وفهرسه ، صلاح الدين الهواري – هدى عودة، دار الهلال ، بيروت لبنان ، ط1 ، 2002 م، ج240/1

(38) الكافي في العَروض والقوافي، للخطيب التبريزي، تحقيق : الحسَّاني حسَن عبد الله، مكتبة الخانجي ، القاهرة – مصر،ط3 (1415 هـ – 1994 م)، ص : 77 .

(39) الدَّليل إلى المتون العلمية، ص : 67 .

(40) الدَّليل إلى المتون العلمية، ص : 68 .

(41) الخليل بن أحمدَ ومنهجُه في المنظومة النحوية المنسوبة إليه، لحبيب أعبلله، **مجلة رفوف** – جامعة أحمد دراية، أدرار– الجزائر، المجلد: التاسع / العدد الأول، (2021 م)، ص : 64 .

(42) المتون والشُّروح والحواشي والتَّقريرات في التَّأليف النَّحوي، ص : 251 .

(43) الشِّعر التَّعليمي (بداياته، تطوره، سماته)، ص : 98 .

(44) المنظومة النحوية للخليل بن أحمد الفراهيدي، دراسة وتحقيق: أحمد عفيفي، دار الكتب المصرية، القاهرة ، ط1 ،(1420 هـ – 2000 م)، ص : 37 .

(45) المنظُومات النَّحوية العُمانية بين المنظومات النَّحوية تأريخ ونقد، محمد جمال صقر ، **مجلة** العلوم الإنسانية ،عدد / 16 – 17 ، ص : 82 – 88 .

(46) مُقَدِّمَةٌ في النَّحو، خلف بن حيان الأحمر البصري، ص : 85 .

(47) العقد البهي في ظواهر التَّصنيف النَّحوي، المتولي بن رمضان أحمد الدميري، الشروق للطباعة والنشر والإعلان، المنصورة – مصر، (1413 هـ / 1993 م) (د.ط)، ص 55 – 56.

(48) الشِّعر التَّعليمي (بداياته، تطوره، سماته)، ص : 97 .

(49) عبقرية التأليف العربي، ص : 324 .

(50) الشِّعر التَّعليمي (بداياته، تطوره، سماته)، ص : 97 .

(51) المرجع السابق، العقد البهي، ص 62 .

(52) الإمام ابن أَجَرُّوم، وهو أبو عبد الله محمد بن محمد بن داوود الصَّنهاجي « نِسبة إلى صنهاجة» وهي قبيلة بالمغرب الأقصى، المشهور « بابن أَجَرُّوم » بفتح الهمزة والجيم، وضم الراء المشددة – ومعناه بلغة البربر « الفقير الصُّوفي » ولد بفاس عام اثنين وستمائة من الهجرة (672هـ) ، وقد عاش أيام حكم بني مرين للمغرب الأقصى، وهم من قبائل زناته، وكانت وفاته سنة ثلاث وعشرين وسبعمائة(ت 723هـ)، بفاس .

ينظر: شرح الأجرومية في علم العربية، علي بن عبد الله بن علي نور الدّين السنهوري، دراسة وتحقيق، محمد خليل عبد العزيز شرف، دار السلام، الإسكندرية. القاهرة – مصر، 1427،1 هـ – 2006 م، مج1 /17. (د ت)،

(53) شرح الآجرومية في علم العربية، طبعة، دار السّلام، القاهرة– مصر، ص03، 19.

(54) المرجع نفسه، ص 20.

(55) شرح الأجرومية، خالد الأزهري، تحقيق : حايف النبهان ، دار الظاهرية للنشر والتوزيع ط 1،(1438هـ– 2017م) ص: 66 .

(56) تيسير النحو التّعليمي، ص15.

(57) تيسير النحو التّعليمي، شوقي ضيف، ص16 .

(58) تيسير النحو التّعليمي، شوقي ضيف، ص16 .

(59) النحو العربي بين الأصالة والتجديد، عبد المجيد عيساني، دار ابن حزم، بيروت – لبنان، ط 1429 هـ –2008 م، ص 100.

(60) تيسير النحو التّعليمي ، ص : 16 .

(61) النحو العربي بين الأصالة والتجديد، ص 100.

(62) تيسير النحو التعليمي قديما وحديثا، شوقي ضيف، دار المعارف– القاهرة ط 2، ص : 04 .

(63) مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن ابن خلدون، تحقيق : عبد الله محمد الدرويش، ط 1، (1425 هـ /2004 م)، ج 2 / 346 .

(64) وهي شرح الشرح ، أي بوضع إضافات لم ينتبه إليها الشارح، فهي شرح للشرح .

(65) وهي شرح وتوضيح للحاشية، وهي تقييدات تلميذ من التلامذة النابهين لبعض مايلقيه المدرس شفهيا، فيكتبها عنه ، ثم يعرضها على شيخه، فَيُقِرُّهُ على ماانتهَى إليه، ورُبَّما هذَّب ماكتبهُ تلميذُه ، فيضيف عليه أو ينقص .

ينظر كتاب : جامع الشروح والحواشي، عبد الله محمد الحبشي، طبعة المجمع الثقافي، أبوظبي، 2004م، ج1، ص : 08 .

(66) مقدمة ابن خلدون، ج 2 /346، بتصرف .

(67) اللغة والنحو بين القديم والحديث، عباس حسن ، دار المعارف بمصر، ط1 ، 1966، ص : 214 .

(68) الدليل إلى المتون العلمية،ص : 70،71 .

(69) الكزَّة: المنقبضة، القصيرة،(كتاب مجمل اللغة، ص 608) ويقصد بها هنا المختصرة التي لاتفي بالغرض المقصود .

(70) اللغة والنحو بين القديم والحديث، ص : 215.

(71) اللغة والنحو بين القديم والحديث ، ص : 215 .

(72) اللغة والنحو بين القديم والحديث، عباس حسن ص : 217 .

(73)اللغة والنحو بين القديم والحديث، ص : 217 ، وهامش الصفحة نفسها .

(74) شؤون لغوية، الدكتور محمد أحمد السَّيد، دار الفكر المعاصر، بيروت – لبنان، دار الفكر، دمشق– سوريا، ط 1، 1409هـ . 1989 م، ص 139، 140.

(75) اللغة والنحو بين القديم والحديث، ص 214 .

(76) القواعد النحوية مادتها وطريقتها، عبد الحميد حسن، طِبَاعة مكتبة الأنجلو – مصر، ط2، (1952 م)، ص : 275 .

(77) جهود الدكتور نعمة رحيم العزاوي في تجديد النحو وتيسيره، صباح عباس السالم، غانم كانل الحسناوي، محمد حسين عبد الله ، مجلة جامعة كربلاء، العدد 12 – مج /3 ، تشرين أول /2005م، ص : 198 .

(78) المنظومة النحوية دراسة تحليلية، ص 47.

(79) في حركة تجديد النحو وتيسيره في العصر الحديث، نَعْمَة رحيم العزاوي،دار الشؤون الثقافية،بغداد، 1995 م، ص :34.

(80) النَّص وشرحه في التَّأليف النَّحوي(بحث في الظاهرة وتقويمها)، بارق عبدالله أحمد، **مجلة ديالى**، ع 73،2017م ، ص 13 .

(81) العِقْدُ البهي في ظواهر التَّصنيف النَّحوي، ص: 62.

(82) مَعِي، شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة – مصر، ط 2 ، (1985 م)، ج 1 / 53 .

(83) المتون والشُّروح والحواشي والتَّقريرات في التَّأليف النَّحوي، ص : 268 .

(84) المتون والشُّروح والحواشي والتَّقريرات في التَّأليف النَّحوي، ص : 268 .

(85) المتون والشُّروح والحواشي والتَّقريرات، ص : 268 .

(86) عصر سلاطين المماليك ونِتاجه العلمي والأدبي، محمد رزق سليم، ط1(1385هـ– 1965 م) مكتبة الآداب – القاهرة، مج7 ، ص : 259 – 260 .

(87) المتون والشُّروح والحوَاشي والتَّقريرات، ص : 268 .

(88)المتون والشُّروح والحواشي والتَّقريرات، ص : 269 .

(89) النَّص وشرحُهُ في التَّأْلِيف النَّحْوِي، ص : 10 .

(90) النَّص وشرحُهُ في التَّأْلِيف النَّحْوِي، ص : 11 .

(91) تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، ابن مالك، تحقيق: محمد كامل بركات، دار الكاتب العربي، (1387 هـ– 1967 م) ، مقدمة الكتاب، ص : 02 .

(92) عصر سلاطين المماليك، مج 07/ 260 .

(93) المتون والشروح والحواشي والتقريرات في التأليف النحوي، مجلة الأحمدية ، ع 4 ، جمادى الأولى ، 1420 هـ ، ص : 262.

(94) منهاج تدريس الفقه (دراسة تاريخية تربوية)،صادقي مصطفى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا – الولايات المتحدة، ط1 (1433هـ – 2012 م)، ص: 143 (بتصرف).

(95) تيسير النحو التعليمي قديما وحديثا، ص 16 .